LA TABLE RONDE

MARS 1958

SOMMAIRE

LE JUDAÏSME

•

CHRONIQUES

Les voies d'Israël :
Abraham et Moïse

La notion du Dieu unique est une conquête, dont la virtualité remonte, au moins symboliquement, à Abraham. S'il est en quelque sorte rétrospectif, le portrait que la Bible donne du patriarche répond à l'origine d'une séculaire évolution vers ce fait immense, l'apparition du monothéisme. C'est dans ce sens que le récit biblique doit être interprété, sans qu'il perde rien de sa fondamentale signification.

Vers l'an 2000 avant Jésus-Christ, c'est-à-dire il y a quatre mille ans, se dessine dans l'histoire religieuse du monde, un point de départ décisif. Voici qu'en Mésopotamie, dans cette partie du monde, charnière de trois continents, qui n'est pas l'Europe, qui n'est pas l'Afrique, mais qui n'est pas non plus tout à fait la Grande Asie, apparaissent, affirmées avec intransigeance, les bases de la conception du Dieu unique, transcendant, personnel, faisant comme une personne alliance avec le fidèle qui le reconnaît et le sert. Abraham, figure centrale, est le bénéficiaire initial de la promesse faite à celui qui a cru. Depuis lors existe sur la terre, avec une façon propre d'envisager les rapports de l'humain et du divin, une zone de monothéisme correspondant à ces trois religions, à vrai dire sœurs, le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam. Nous ne devrons en effet jamais oublier que Juifs, Chrétiens et Musulmans relèvent du même Dieu, du même patriarche, du même Ancien Testament. Dans le survol de la destinée humaine il faut, pour retrouver un sommet de pareille altitude, se référer aux prophètes, créateurs de l'universalité religieuse, à Jésus-Christ lui-même. L'ordre de grandeur, dépassant le niveau politique et la succession des empires, est celui des âges géologiques, et l'on s'étonne à peine que le récit biblique fasse de cet événement la suite, en quelque sorte naturelle, de la création.

Dans la Mésopotamie de ces temps lointains et cependant historiques, il y avait, d'une part, de petits États ayant atteint un degré élevé de civilisation, ceux des Sumériens, des Akka-

diens, et, d'autre part, des Sémites nomades, familles errantes, vivant sous la tente, à la façon des Bédouins d'aujourd'hui. Entre les deux groupes le contraste était frappant. A Babylone, puissante capitale, une bureaucratie développée, un régime esclavagiste, des castes évoluées de prêtres et de savants, toute une haute culture, comportant une arithmétique, une géométrie, une astronomie, mais aussi toutes les ambitions humaines déchaînées, conduisant aux désordres symbolisés par la tour de Babel, une religion polythéiste, avec l'adoration des eaux bienfaisantes, de l'air et du ciel, le culte des idoles, les sacrifices humains... La vie de la tente était au contraire celle de la simplicité, de l'austérité même : des puritains, dépourvus du raffinement des sédentaires, ayant horreur des souillures païennes, attirés du reste aussi par le surnaturel et l'animisme, mais contenus par une sorte d'ascétisme instinctif, dont Israël, dans son désir de retour aux sources, gardera toujours la nostalgie.

Il semble cependant qu'il faille remonter plus haut, dans un sens stylisé et légendaire naturellement, en envisageant avec Noé une première ébauche d'alliance. La Genèse nous présente, à la veille du Déluge, un Dieu reflet de l'homme primitif et comme lui enfantin dans sa psychologie. Il voit assez vite que « la méchanceté de l'homme sur la terre est grande » et « il se repent *(sic)* de l'avoir créé ». Il décide en conséquence (« s'affligeant du reste dans son cœur ») de détruire l'espèce humaine, et c'est le Déluge, dont les divers peuples de cette partie du monde ont conservé légendairement le souvenir, mais que nous savons maintenant avoir été un cataclysme historique. L'humanité doit donc périr, mais une exception est consentie pour Noé, « homme juste, intègre parmi ceux de sa génération », qui « marchait avec Dieu ». « Je veux faire alliance avec toi », lui dit l'Éternel. Au sortir de l'arche, le rescapé élève un autel à l'Éternel pour lui offrir un holocauste. L'Éternel sentit une odeur agréable » : l'arc-en-ciel fut le symbole de cette alliance, promise avant le Déluge et cette fois confirmée par le Tout-Puissant.

Ces récits légendaires, mis au point par des rédacteurs évolués, supposent l'existence dès lors de quelques notions religieuses fondamentales : la confiance en Dieu, considéré parmi d'autres Dieux comme le plus puissant, la conception de l'homme juste, sauvé parce qu'il est juste, la pratique d'un culte élémentaire, réduit à un autel, sans prêtre différencié pour le servir. Le Dieu lui-même est primitif, naïf en quelque sorte : « L'Éternel sentit une odeur agréable... » Un laborieux progrès sera nécessaire pour qu'Amos puisse lui faire dire : « Je suis lassé de l'odeur de vos viandes ! » Si notre Noé est

biblique, il existe parallèlement un Noé babylonien, celui de l'épopée de Gilgamesh : leurs destins se ressemblent, puisque tous deux sont sauvés dans l'arche avec les prototypes des principales races animales, mais de part et d'autre l'inspiration religieuse est différente. Le Babylonien est un adepte d'Ea, qui n'est qu'un Dieu parmi beaucoup d'autres. Ceux-ci, selon la légende babylonienne, sont eux-mêmes terrorisés par le Déluge, « se traînant par terre comme des chiens », courbés et pleurant dans leur protestation contre un phénomène qui les dépasse. On cherche en vain un sentiment moral, une affirmation de justice, notions latentes au contraire dans l'aventure de ce Noé, qui préfigure Abraham.

***

Abraham, du groupe hébreu d'Our, était fils d'un idolâtre, Térah, « qui servait d'autres Dieux ». L'Éternel lui dit : « Quitte ton pays, ta famille et la maison de ton père, et va dans le pays que je te montrerai. Je te ferai devenir une grande nation ; je te bénirai, je rendrai ton nom glorieux et tu seras celui au nom duquel on est béni. Je bénirai ceux qui te béniront et je maudirai ceux qui te maudiront ; et toutes les familles de la terre seront bénies en toi. » Abraham partit, « ainsi que l'Éternel le lui avait ordonné ». Telle est, dans sa magnifique simplicité, la vocation d'Abraham, l'alliance qu'il conclut avec son Dieu. On peut y voir la réaction puritaine d'un nomade virtuel, mal fixé à Our, contre le déchaînement d'une idolâtrie ambiante : c'est « le seul Dieu du ciel » qu'il adorera désormais. Plus tard, à Sichem en Canaan, la confirmation de la promesse sera faite à l'homme qui a eu la foi : « Je donnerai ce pays à ta postérité », la « Terre promise ».

Dans ce pacte, les rédacteurs bibliques ont mis en vedette quelques traits essentiels, que nous sommes en droit d'associer au nom du patriarche, encore que, pour lui et les siens, ils aient sans doute répondu davantage à une virtualité qu'à une réalité : néanmoins, toute la religion d'Israël est là en puissance. Il s'agit d'un monothéisme d'une simplicité, d'une pureté absolues, que seul l'Islam retrouvera par la suite au même degré : un déisme intransigeant, exclusif, agressif, s'opposant aussi bien au polythéisme oriental qu'à l'athéisme mystique de l'Inde bouddhique. Ce Dieu, qui aime le bien et hait le mal, est une personne, qui parle à l'homme, qui dialogue avec lui, qu'on implore et qui vous écoute, avec lequel on peut discuter, presque marchander. Tout ce qui s'interpose entre le divin et l'humain sera donc suspect d'idolâtrie : interdiction des idoles, des représentations peintes

ou sculptées, des amulettes, de ces Dieux lares familiers qui s'insinuent dans les bagages de la caravane, téraphim que Rachel emporte subrepticement dans les siens. Le culte reste aussi élémentaire que celui de Noé : l'autel (nesb, masséba), cippe fiché en terre, consacré par un versement d'huile ; le sacrifice, animal, non humain, sans prêtre spécialisé ni sacrificateur professionnel, le patriarche officiant lui-même pour toute la tribu, sacerdotal en personne de ce fait. Dieu a demandé à Abraham une soumission totale, et c'est là le sens profond de sa foi : cette soumission est aveugle, renonçant à comprendre, acceptant sans discuter l'ordre divin, même si celui-ci semble choquer la morale. Telle est la signification du sacrifice d'Isaac, transposition d'une tradition ancienne de sacrifice du premier-né. Qu'un bélier soit substitué au fils du patriarche, c'est le début d'une épuration symbolique dont le sacrifice du Christ sera l'achèvement.

Nous sommes tentés de considérer ce monothéisme comme ayant été acquis dès son point de départ. Le tableau qui nous en est donné dans la Bible est à la vérité, comme nous le mentionnions plus haut, rétrospectif, tel que le concevaient des rédacteurs dont la religion avait subi une longue, une très longue épuration. Avant d'être Dieu de façon absolue, seul Dieu, tel que devait le proclamer le second Isaïe, le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » avait d'abord été un Dieu parmi d'autres Dieux, quoique naturellement le plus puissant, celui que par préférence il fallait adorer. Avant d'être monothéistes, au sens propre, les Juifs, dans leur destinée pré-prophétique, avaient donc d'abord été monolâtres. Pour les contemporains et les premiers descendants d'Abraham, le monde était peuplé d'esprits, de forces occultes. Toute l'histoire d'Israël reflète cette attirance persistante d'allégeances religieuses rivales, et c'est à travers cette épaisse broussaille que la notion du Dieu véritablement unique, universel, transcendant, devra s'affirmer pour triompher enfin.

C'est dans ces conditions et sous ces réserves que la personnalité symbolique d'Abraham s'insère dans le tissu de l'histoire. Dans le réseau complexe des tendances et des créations religieuses de l'humanité, c'est un embranchement de toute première importance.

***

De ce souffle puissant, qui a traversé l'histoire, l'élan premier dure encore. Il y a des terroirs religieux, où l'esprit mystique semble sourdre du sol spontanément. Cette Asie

occidentale en est une, zone privilégiée du monothéisme, d'où sont issues trois religions étroitement apparentées, relevant du même Dieu, du même Ancien Testament, du même patriarche. Dans la géographie spirituelle, essentielle comme source profonde de compréhension, ce climat religieux d'Abraham chevauche sur trois continents. Nous n'en sortons qu'à la rencontre d'une autre conception de la Divinité, celle de l'Inde bouddhique ou brahmanique. Il ne s'agit plus alors de ce Dieu personnel, qu'on adore et qu'on implore, avec lequel on converse, mais d'une essence suprême d'où sort toute vie, toute réalisation sensible, et l'homme lui-même par la personnification de ce qui n'aurait pas dû être personnalisé. Entraîné dans le cycle implacable des vies successives, l'être humain ne peut que tendre à rentrer dans ce repos définitif du non-réalisé, qui n'est pas la mort mais l'authentique Divin. Le contraste est total avec le cri pathétique de l'Occident, le *De profundis clamavi.*

Voilà les véritables frontières qui séparent les hommes : auprès d'elles douanes et polices n'apparaissent que comme de dérisoires barrières. Où fixer celle-ci? Curieusement, elle ne se situe pas sur cette autre ligne, en somme si nette, qui marque, depuis Marathon et Salamine, la revendication d'indépendance rationnelle de la Grèce ancienne à l'égard des grandes monarchies asiatiques du passé, revendication qui, depuis deux mille cinq cents ans, distingue décidément l'Occident de l'Orient. S'agissant de l'attitude religieuse, le tronc duquel nous relevons est oriental indiscutablement, mais, comme nous le disions plus haut, non pas intégralement asiatique. D'où une confusion qui complique singulièrement la question des rapports Occident-Orient et Europe-Asie. Quand, venant de l'ouest, le voyageur, dépassant la Méditerranée, atteint l'Asie occidentale, l'air qu'il y respire n'est pas nouveau pour lui s'il connaît déjà l'Afrique du Nord. Pour qu'il se sente religieusement dépaysé, il ne suffit même pas qu'il soit entré dans l'Inde, car à Lahore, à Delhi et même à Lucknow l'air est encore imprégné de monothéisme, de ce monothéisme commun à Abraham et à Mahomet que la mosquée affirme avec intransigeance. Il faut atteindre Allahabad, au confluent de ces deux rivières sacrées, le Gange et la Jumna, pour qu'enfin le contraste apparaisse : aux mosquées dénudées et claires, se refusant à toute représentation visible de la Divinité, succèdent des temples sombres, parfois souterrains, encombrés d'idoles, exprimant par une multiplicité débordante d'images un polythéisme déchaîné, au-delà duquel il faut naturellement chercher l'unité suprême dans laquelle l'être libéré doit rentrer, devenant Dieu lui-même...

Ainsi toute une partie de l'Asie monothéiste s'apparente spirituellement à l'Occident. Comme l'écrivait Keyserling, « l'Islam est une expression parmi d'autres de l'esprit occidental. Il n'est pas plus proche des Indiens que nous. En outre il est, pour le Christianisme, immédiatement intelligible. » C'est du reste dans le même sens qu'Amiel pouvait parler du Christianisme, « cet aspect oriental de notre culture ». N'en tirons pas de conséquences politiques prématurées, mais ne méconnaissons pas que l'Islam devrait finalement appartenir au versant du Dieu d'Abraham. Dans une carte religieuse de la planète, il faudrait donc teinter l'Asie occidentale de la même couleur que l'Europe, distinguant ainsi un climat monothéiste, en dehors duquel demeure l'Asie profonde, mystique mais au fond athée. Telle est la marque décisive d'Abraham, qui, sorti d'Our, marcha vers l'ouest.

Moïse et la Loi

Avec l'Égypte, l'intermède du Désert et l'établissement définitif en Canaan, avec Moïse et l'institution de la Loi, c'est la seconde phase de l'évolution religieuse juive. L'âge nomade des patriarches prend fin, mais, devenus sédentaires, leurs descendants n'oublieront cependant pas la tradition du Désert, dans laquelle ils éprouveront, comme par un instinct de retour au type, le besoin de se retremper. Ce régime de stabilité implique un changement total de climat. Entraînée inévitablement dans ce cycle, la religion s'organise, s'érige en culte régulier, non sans perdre de ce fait quelque chose de sa simplicité initiale, mais elle conservera toujours le contact de sa source : Moïse, quelque grand qu'il soit, n'effacera pas Abraham.

***

Quand la famine menace ou sévit, on se réfugie dans le pays riche le plus proche. C'est ainsi qu'Abraham « descend » temporairement en Égypte, où aboutissent également, mais pour y rester, les frères de Joseph et leur père Jacob lui-même. « Les enfants d'Israël furent féconds et se multiplièrent, ils devinrent puissants et le pays en fut rempli. » D'abord bien reçus, ils ne furent supportés à la longue qu'avec impatience. Il semble que ce soit le destin de ce peuple de prospérer dans le cadre des sociétés étrangères, puis d'indisposer celles-ci par sa prolifération et son succès. C'est aussi un trait permanent de ces exils que les Juifs s'y plaisent, du fait des

avantages matériels qu'ils y trouvent. Mais ceux qui ont la responsabilité du destin spirituel d'Israël s'inquiètent de lui voir perdre de la sorte le sens de sa tradition, qui n'est pas celle de la satisfaction dans les biens de la terre.

On imagine ce que pouvait être, pour les frustes réfugiés du Désert, la séduction égyptienne : une civilisation moins pure, mais combien plus raffinée ; un culte organisé, des textes sacrés, une littérature religieuse, et même la conception de l'unité divine ; mais ceci dans l'esprit du polythéisme, avec des Dieux à têtes d'animaux, des veaux d'or, des danses sacrées, un clergé doté de vêtements sacerdotaux et de pouvoirs miraculeux. Les tentations déjà ressenties en Mésopotamie ne pouvaient que se reproduire sur le Nil, plus insistantes encore : c'était l'attrait, dont l'Israël ne se libérera jamais tout à fait, des idoles, des « images taillées », de la magie, des manigances prestigieuses de la sorcellerie.

Il était donc inévitable que l'influence de ces pratiques se répercutât sur le culte juif, jusqu'alors si simple, si élémentaire. Le tabernacle, les chérubins, les ornements culturels, les pains sacrés sont sans doute autant d'inspirations égyptiennes. Cette élaboration devait entraîner aussi l'institution, au fond contraire à la tradition patriarcale, d'un clergé ou du moins d'un pseudo-clergé, par la spécialisation d'une caste chargée de la pratique du culte. Pseudo-clergé en effet, car le lévite, ce sacristain, ce sacrificateur, ne deviendra jamais, même au temps de sa plus grande influence, l'équivalent d'un prêtre, au sens spirituel que nous donnons à ce terme.

Par rapport au puritanisme, à l'ascétisme initial, de semblables emprunts sont autant d'éléments perturbateurs. Le veau d'or, le serpent d'airain (qu'il faudra des siècles pour éliminer) sont des vulgarités païennes, pleines de séduction pour un peuple que la vie sédentaire du delta avait amolli. Il risquait d'y perdre son âme, et c'est bien ce que redoutait Jacob, disant à Joseph : « Voici, je vais mourir, mais Dieu sera avec vous, il vous ramènera au pays de vos pères. » Retour matériel, retour mystique surtout ! Tel est le sens de la mission de Moïse.

***

Les quarante ans au Désert, sont une période d'épreuve, de rééducation, de reprise en main du peuple juif, sous la forte poigne de Moïse. Après quoi ce peuple est prêt à devenir une nation, moralement et politiquement armée pour s'établir à demeure dans la Terre promise. Il a désormais un culte institué, une loi : ce n'est donc plus ni la tribu semi-

nomade, des patriarches, ni le groupe humain dépendant et humilié de l'exil en Égypte. L'inspiration profonde de sa religion originelle demeure sa raison d'être, du moins dans la conscience de ses chefs, mais il reste entouré de tentations idolâtres contre lesquelles ses dirigeants sentent la nécessité d'une défense permanente. Il faut se rendre compte que les conceptions de base de ce peuple sont celles d'un animisme naturiste de pure inspiration païenne, allant logiquement à l'encontre du monothéisme qui est à la fois pour lui une source et un but. Israël, tout au cours de son histoire, sera comme une forteresse toujours menacée, devant se préserver des attaques de fond et plus encore des pénétrations insidieuses. C'est la nécessité de cette défense qui explique ce qu'on peut appeler la période raciste de Yahvé.

En raison de ces avatars et de ces contacts, la conception juive de la Divinité évolue. Le Dieu de Moïse reste le Dieu d'Abraham, fidèle à l'Alliance. « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », dit-il. Il conserve ses traits initiaux essentiels, l'unité notamment, mais aussi l'exclusivité, c'est un Dieu jaloux : « Tu n'auras pas d'autre Dieu devant ma face. » En persistant et en se renforçant à travers les siècles, il s'approfondit métaphysiquement, il se définit : « Je suis celui qui suis », Yahvé signifiant « Il est ». Sa Majesté ineffable s'affirme, on ne peut le voir sans mourir : Moïse ne l'entreverra que sous l'aspect du buisson ardent et ne saisira fugitivement, par derrière, que le reflet de son éclat divin, insupportable. Avec Noé, avec Abraham, il était déjà le Dieu du juste ; il va devenir le Dieu de la justice, de la justice humaine, de la justice sociale : notion juive immense, révolutionnaire, appelée à bouleverser les siècles. Dans la mesure où il n'est pas ridicule de parler de progrès en pareilles choses, il y a là un progrès. Par ailleurs toutefois, en se précisant, la notion du Dieu des Juifs se limite. Il a une demeure, le Sinaï, montagne de Dieu qui répand la terreur, qui s'entoure de foudre, d'éclairs, de fulgurations : « Chose unique, dit Renan, un accident isolé, un trône, un piédestal pour quelque chose de Divin. » Le lieu est sacré en effet, le vulgaire n'en approche pas, seul Moïse ose s'y aventurer. Cette fixation est une limite : le Dieu du déluge, celui d'Abraham se situait géographiquement avec moins de précision. A la longue, du reste, le Dieu des Juifs se lassera de ce Sinaï, malgré tout un peu excentrique, dans la mesure où il s'orientera vers l'universalité.

Yahvé devient en même temps, et plus spécialement qu'antérieurement, le Dieu particulier des Hébreux. Selon la formule de Moïse, Yahvé sera le Dieu d'Israël et Israël sera le peuple de Yahvé. Il se réduit ainsi au rôle inférieur de protec-

teur d'un petit peuple, missionné par lui pour accomplir ses œuvres, en concurrence en somme avec d'autres Dieux, qu'il ne « reconnaît » pas, au sens diplomatique du terme, mais dont, de ce fait, il admet implicitement l'existence. En conséquence il devient un chef politique, avec tous les dangers moraux de pareille fonction, et l'on sait assez qu'il n'y échappera pas. Par rapport au Dieu d'Abraham, il y a là, c'est le jugement de Renan, un évident déclin. Le souffle initial persiste cependant et, en dépit de tous les impératifs de la politique, il reparaîtra toujours, sans que rien jamais puisse en atténuer la pureté.

En même temps que la nation se constitue, le culte s'organise, comme il sied à une communauté devenant sédentaire, mais il reste simple, conservant, même évolué, les traits d'un nomadisme congénital. Le sacrifice animal y tient une place symbolique centrale, s'exerçant par l'office d'un corps de sacrificateurs, recrutés par privilège dans la tribu de Lévi. La tradition de Noé, celle d'Abraham était d'élever des autels à certains endroits significatifs, monuments (au sens d'avertissement) de quelque bénédiction divine. L'habitude se maintient, mais, dans le tabernacle, l'arche devient le lieu par excellence où Dieu se manifeste, symbole de l'Alliance. L'arche est un petit meuble, orné de deux chérubins, qui restera longtemps portatif comme au temps du Désert, quand il était déposé sous une tente. Pour ce qui reste, les instruments du culte sont volontairement réduits au minimum, et surtout il n'y a aucune représentation matérielle de la Divinité, toute concession dans ce sens étant considérée comme idolâtrie. La pureté intégrale n'étant pas de ce monde, et comme les Juifs de ce temps appartiennent à leur temps, on demande à Dieu des oracles, au moyen de l'éphod, sorte de boîte à tirer des sorts sacrés. Les sacrificateurs en ont la charge, un peu à la façon des contrôleurs de distributeurs automatiques, et ceci, joint à leur office de sacrificateurs, qui malgré tout relève un peu du boucher, les situe à un niveau qui, tout en étant ecclésiastique, n'est pourtant pas celui du prêtre selon nos normes : quand l'esprit soufflera en Israël, ce ne sera pas leur voix qu'il s'exprimera, l'inspiration prophétique se distinguant foncièrement de l'administration lévitique. Tout un passé, lointain et récent, de vie errante se reflète dans le caractère de ce culte. Le Temple ne sera édifié que bien des siècles plus tard, mais de tous les souvenirs pieusement conservés de ce passé, prestigieux autant que légendaire, la vie nationale s'enrichit de fêtes solennelles, telle la Pâque, dont la tradition, même aujourd'hui, demeure vivante dans les familles juives.

***

Pour resserrer les liens d'une solidarité nationale autour d'une haute idée religieuse, il faut une loi. Moïse la reçoit de Dieu sur le Sinaï, et c'est le Décalogue, auquel s'ajoute toute une législation. Le Pentateuque (Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome) contient cette tradition initiale, transmise d'abord surtout oralement. Le texte, tel que nous le connaissons, ne sera en effet constitué qu'au VIIe siècle avant Jésus-Christ, par Josias, sous la forme d'une sorte de codification. On ne croit donc plus que Moïse, largement mythique mais non moins vrai pour cela, ait été littéralement le rédacteur de la Torah, mais tout vient de lui et de la révélation sinaïtique. D'où le caractère sacré de cette loi, véritable pierre angulaire du Judaïsme, qui n'acceptera jamais que le Christianisme ait osé envisager de mettre quelque chose au-dessus d'elle ; c'est sur ce point, essentiellement, que Jérusalem refusera, comme devant un scandale, de suivre Jésus et surtout Paul.

Il s'agit bien d'une somme, car il y a confusion et non seulement conjonction de la loi religieuse, de la loi morale, de la morale sociale et même de la morale politique (avec tout ce que cette association comporte de suspect). Rendons-nous bien compte que notre distinction du civil et du religieux, du laïque et du clérical, de Dieu et de César, est une notion occidentale, dépourvue de sens pour la pensée orientale, qui est étrangère à nos catégories et même à notre principe de la non-contradiction. Loi, nation, religion sont pour les Juifs trois aspects inséparables, et il n'y a même pas de mot pour dire religion en hébreu. Nos spécifications occidentales sont génératrices d'efficacité et je crois bien que l'essentiel de notre progrès technique leur est dû. Mais ce monisme juif est grand. Il répond à une étape fondamentale de l'évolution morale humaine, car, en dépit de son enracinement dans un terroir national, donc politique, cette loi, qui pour nous est restée la Loi, possède une portée universelle. Pure dans son inspiration, préoccupée de justice, elle est humaine jusque dans sa dureté : « Ne fais aucun tort à la veuve et à l'orphelin — Si tu prêtes de l'argent à un pauvre, tu n'exigeras pas d'intérêt — Lorsque tu feras la moisson, tu ne couperas pas les épis de blé jusqu'au pied et tu ne ramasseras pas les épis tombés, mais tu laisseras les malheureux les prendre — Si tu as pris un manteau en gage, tu le rendras pour la nuit — Tu ne cuiras pas le chevreau dans le lait de sa mère — Si tu vois l'âne de ton ennemi succombant sous la charge, joins

tes efforts aux siens pour l'en décharger... » Il y a là par avance tout l'esprit des prophètes et du Christianisme lui-même, et ce *milk of human kindness* dont parle Shakespeare. Dans cette course humaine, de cime en cime, c'est le second sommet, avant les prophètes et avant le Christ.

Pourtant, il faut d'abord que la nation vive, que son intégrité religieuse, morale, sociale, nationale soit préservée, contre les forces centrifuges puissantes qui l'entourent. Le regret du confort égyptien persiste pendant tout le séjour au Désert, avec la nostalgie des pratiques idolâtres : c'est le veau d'or, c'est le serpent d'airain, c'est, au seuil de la Terre promise, l'attrait des cultes érotiques de Moab. Pendant des siècles, jusqu'à l'exil babylonien, des tentations de cet ordre se reproduiront, de sorte qu'une politique de défense s'impose, progrès national correspondant à un abaissement théologique. On assiste à ce spectacle extraordinaire de Dieu, disons de Jéhovah, corrompu par la politique, se manifestant injuste, partial, cruel, ennemi même du genre humain. La Bible nous le dépeint destructeur, raciste, totalitaire : après la victoire sur les Madianites, tous les captifs sont tués, même les femmes, à vrai dire surtout les femmes, véhicules d'idolâtrie et de trahison. Telle est la réaction brutale de la tradition ascétique du Désert contre la corruption de sociétés méditerranéennes plus évoluées. On trouverait aisément dans l'Ancien Testament tous les éléments des programmes racistes et totalitaires dont le XXe siècle nous a fourni de si typiques exemples.

Ce développement mosaïque n'est donc pas nécessairement un progrès. Si la Loi s'institue, se précise, ce qui est un progrès, la Divinité se circonscrit, se politise. Il faudra que ce Jéhovah, dont l'efficacité politique n'est pas contestée, tout à la fois se souvienne et se dépasse, se rappelant malgré tout que la promesse faite à Abraham s'appliquait à tous les hommes. Ce sera le drame d'Israël, dans sa vocation religieuse, que ce choix entre un destin national et un apostolat universel.

ANDRÉ SIEGFRIED,
de l'Académie française.

N. D. L. R. — Ce texte est extrait de l'ouvrage de André SIEGFRIED, intitulé *les Voies d'Israël*, à paraître aux Éditions Hachette.

1 Et Jacob appela ses fils, et dit : — Soyez rassemblés, et
que je vous rapporte ce qui vous rencontrera, dans l'après
des jours.

2 Soyez réunis, et entendez, fils de Jacob,
Entendez à Israël, votre père :

3 *Ruben, mon premier-né, toi,*
Ma vigueur, tête de ma virilité
Surcroît d'élévation et surcroît de puissance!

4 *Débordement comme les eaux, tu ne surcroîtras point,*
Car tu es monté sur le lit de ton père,
Tu as souillé, alors, [ce qui] montait sur ma couche.

5 *Siméon et Lévi sont frères;*
Engins d'outrage, leurs trafics.

6 *En leurs conciliabules, que ne vienne point mon âme.*
En leur communauté, ne t'unis pas, ma gloire,
Car, dans leur colère, ils ont massacré l'homme,
Dans leur caprice, énervé le taureau.

7 *Maudite, leur colère, car elle est puissante,*
Et leur fureur, car elle est endurcie.
Je les partagerai en Jacob,
Je les éparpillerai en Israël.

8 *Juda, tes fils te loueront;*
Ta main sera à la nuque de tes ennemis;
Ils se prosterneront à toi, les fils de ton père.

9 *Un petit de lion, Juda!*
De la déchirure, tu remontes, mon fils;
Il s'est courbé, il s'est tapi comme un lion.
Et, comme une lionne, qui le fera se relever?

10 *Il ne s'écartera point de Juda, le sceptre,*
Ni, d'entre ses pieds, le statuant,
Jusqu'à ce que vienne Celui auquel il appartient :
Et, à lui, la rencontre des peuples.

11 *Il lie, à la vigne, son ânon,*
Au pampre, le fils de son ânesse;
Il foule, dans le vin, son vêtement,
Sa couverture, dans le sang des grappes;

12 *Rouge des yeux, plus que le vin,*
Blanc des dents, plus que le lait.

13 *Gabulon, sur la côte des mers, il demeure,*
Lui, sur la côte aux vaisseaux.
Et sa cuisse est sur Sidon.

14 *Issacchar, âne ossu,*
Qui se couche entre deux fardeaux :

15 *Il a vu que le repos est bon;*
Et douce, la terre :
Il a ployé, pour qu'elle s'accable, son épaule,
Et, du tribut, il s'est fait le servant.

16 *Dan jugera son peuple,*
Comme l'un des rameaux d'Israël.

17 *Il sera, Dan, un serpent sur le chemin,*
Un basilic sur le sentier,
Mordant les talons du cheval,
Pour qu'à la renverse tombe le cavalier.

18 *En ton secours, j'espère, Seigneur!*

19 *Gad : le pillera le pilleur,*
Et lui, au talon, le pillera.

20 *D'Acher : le gras sera son pain,*
Et il donnera délices de roi.

21 *Nephtali : biche envoyée,*
Il apporte des paroles de plaisance.

22 *Fils de la fructueuse, Joseph,*
Fils de la fructueuse au-dessus d'un œil [*d'eau*]*;*
Filles qui dépassent sur la muraille.

23 *Ils l'ont en amertume, ils le criblent,*
Ils le harcèlent rancune, les maîtres de la flèche;

24 *Mais son arc demeure en fermeté*
Et, en agilité, les bras de ses mains,
Par les mains du Vaillant de Jacob.
De là, il sera pâtre, Roc d'Israël.

25 *De par le Dieu de ton père, — et il t'aidera,*
Avec le Tout-Pouvant, — et il te bénira.
Bénédictions des cieux d'en-haut,
Bénédictions du gouffre qui croupit en bas,
Bénédictions des mamelles et de la matrice,

26 *Bénédictions de ton père, — elles se sont enforcées*
Sur les bénédictions de mes engendreurs,
Jusqu'au terme des collines de toujours,
Elles seront sur la tête de Joseph,
Sur le front du couronné d'entre ses frères.

27 *Benjamin, loup qui déchire;*
Au matin, il mange la proie,
Au soir, il répartit le butin.

28 Tous ceux-là sont les rameaux d'Israël, dix et deux : et
Celles-là, les paroles que leur parla leur père, et il les bénit :

29 Et il leur commanda et leur dit : — Moi, je vais être rassemblé vers mes gens. Ensevelissez-moi avec mes pères, en la caverne qui est dans le champ d'Ephron, le Héthéen.

30 En la caverne qui est dans le champ de Makpêla, qui est sur la face de Mamré, en terre de Canaan ; qu'Abraham acquit, avec le champ, d'Ephron, le Héthéen, en possession de sépulture.

31 Là, ils ont enseveli Abraham et Sarah, sa femme ; là, ils ont enseveli Abraham et Sarah, sa femme ; là, ils ont enseveli Isaac et Rébecca, sa femme. Et là, j'ai enseveli Léa :

32 Achat du champ et de la caverne qui est dedans, — des fils de Heth.

33 Jacob accomplit de commander à ses fils, et il rassembla ses pieds vers le lit ; et il expira, et fut rassemblé vers ses gens.

(Traduction biblique d'Edmond Fleg.)

N. D. L. R. — *Les traductions bibliques* d'Emond FLEG seront publiées dans la collection Aleph. (Éditions de Minuit.)

Jérémie et la vision de l'histoire

Durant la période historiquement active de la vocation de Jérémie, depuis la quatrième année donc du règne de Yoyaquim, qui est aussi la première du règne de Nabuchodonosor et celle de la victoire remportée par le jeune souverain chaldéen sur son rival égyptien à Karkemich (605 av.), l'inspiration se figea de telle sorte en Jérémie qu'elle prit, extérieurement du moins et d'une manière qui ne pouvait manquer de frapper les contemporains, l'allure d'un message politique en langage clair et irrécusable. L'appel à la vassalité d'abord, puis à la reddition, inlassablement répété en monotonie lapidaire, invitait à des décisions politiques immédiates et limitées. *Quiconque restera dans cette ville mourra par le glaive. Mais qui en sortira et se rendra aux Chaldéens qui vous assiègent, il vivra!* (*21*, 9). Et ce choix prochaldéen ne se trouvait pas diminué en sa portée politique pratique, mais plutôt exalté, par son insertion vigoureuse dans une vision cosmique de l'histoire (chapitre *25*). Nabuchodonosor apparaissait d'autant plus puissant et invincible aux yeux des Judéens, que Jérémie ne donnait pas l'impression de se tenir devant lui comme devant un homme, mais comme devant un dieu. Des gestes sacerdotaux et liturgiques accompagnaient les articulations du message politique et tout se passait comme si la soumission au Chaldéen devait s'accomplir à la manière d'un rite sacré. Une colossale idole est érigée par Jérémie devant les âmes stupéfaites et incrédules des Judéens. Ce Nabuchodonosor, dont on avait à peine entendu parler jusqu'ici et qui n'était, après tout, qu'un être de chair et de sang, voici qu'il était investi, dès le jour de son avènement, d'une puissance inouïe. Dieu lui-même, le Créateur de la terre, de l'homme et de l'animal, se dépossédait en sa faveur et lui livrait l'empire de l'univers. Et comme un astre, Nabuchodonosor commençait sa course montante, vertigineuse, irrésistible. Les pays, les villes, les peuples, les bêtes domestiquées et sauvages, les oiseaux du ciel, pliaient l'échine devant lui. La nature entière l'attendait et l'adorait, docile. N'était-il pas le conquérant cruel, mais victorieux dont depuis longtemps Jérémie avait annoncé l'apparition, ce héros surgissant du Nord et qui bousculerait tout devant lui? Voici que Jérémie allait consacrer sa vie à saluer son instauration, à inviter et à presser Jérusalem de participer à cette adoration universelle. Et comme si la destruction d'une Jérusalem rebelle et résistante à l'idole nouvelle n'était qu'un incident infime dans l'immense mouvement qui portait la terre aux pieds de Nabuchodonosor, la

carrière de Jérémie s'achevait par l'édification, de ses propres mains, du trône de Nabuchodonosor, en Égypte ! (*43*, 8-13).

La majestueuse architecture de cette liturgie a été pour beaucoup dans la haine éprouvée par les Judéens à l'égard de Jérémie. Non seulement le rôle de Jérusalem s'y réduisait à celui d'une parcelle insignifiante dans un énorme mécanisme, mais Dieu lui-même s'évanouissait dans une impuissance voulue. Comme un vieux monarque ayant fait son temps, il abdiquait son pouvoir en faveur d'une jeune divinité, se réservant peut-être encore quelques loisirs dans les pâturages célestes, mais laissant à la fraîche idole conquérante le gouvernement de la terre... *Et les animaux de la terre aussi* (*27*, 6) : quel net indice d'un pouvoir non seulement politique, mais cosmique, acquis par Nabuchodonosor des mains consentantes d'un Dieu choisissant la retraite.

Mais voici le paradoxe, attendu d'ailleurs, et si conforme à la pensée de Jérémie, mais que de nombreux contemporains du prophète furent sans doute incapables de découvrir. Par une faille aussi majestueuse que l'architecture elle-même, le Dieu lointain et fatigué rentre impétueusement dans l'Histoire. S'Il tend le sceptre à Nabuchodonosor, Il le lui reprendra aussi. Il est là, avant que l'histoire ne commence. Il sera là, pour l'achever. Plus : Il est à l'intérieur même de l'histoire, et Nabuchodonosor ne fait rien qui ne soit dirigé et dicté par Dieu. Nabuchodonosor est *Mon Serviteur* (*25*, 9. — *27*, 6). Et il n'y a dans l'Histoire de Parole que du Maître. Le serviteur ne peut qu'exécuter les ordres, sans en dévier d'un doigt. Ainsi, l'idole colossale n'est qu'une marionnette entre les mains de Dieu. Les images puissantes par lesquelles se décrivait la force de Nabuchodonosor se réduisent au format d'une ridicule caricature. Ce *marteau géant de la terre* (*50*, 23. — *51*, 20), écrasant les peuples du poids irrésistible de son élan, comme il est petit et docile dans le bras du grand Forgeron qui le manie. Sans doute, il frappe, il frappe, écrasant peuples et empires, chars et cavaliers, hommes et femmes, enfants et vieillards, jeunes gens et vierges, bergers et troupeaux, laboureurs et attelages, pachas et ministres, mais qu'il ne s'illusionne pas un seul instant sur son pouvoir. Il n'est qu'une arme de Dieu, et bientôt il sera jeté au rebut. Les jougs durs (*27*, 1-7), dont Nabuchodonosor menace les nuques des souverains ne sont ni fabriqués, ni imposés par lui-même. Ils sortent de l'arsenal de Dieu et c'est Lui qui les distribue, par la main de Jérémie, avant même que Nabuchodonosor n'ait entrepris le premier geste. Rien n'illustre mieux ce total renversement des perspectives, que la réponse faite par Jérémie aux députés de Sédécias, lorsqu'ils viennent le consulter

au début du siège de Jérusalem par les Chaldéens (*21*, 3-6) : *Voici ce que dit l'Éternel, Dieu d'Israël : Voici, toutes les armes de guerre qui sont entre vos mains, qui vous servent à combattre le roi de Babel et les Chaldéens qui vous assiègent, Je vais retourner leur direction qui est vers l'extérieur des murs et les faire converger vers le dedans de cette ville. Et je lutterai, Moi, contre vous d'une Main tendue et d'un Bras puissant, avec colère, courroux et violente fureur...* Au moment crucial donc, où la présence agressive de Nabuchodonosor ne fait plus de doute et où de l'ombre de sa main il peut couvrir Jérusalem, au moment où les proportions physiques de l'idole prennent, devant les yeux mêmes des Judéens, leur extension suprême et leur cachent la vue sur le ciel, Jérémie fait opérer à la réalité une rotation sur elle-même. Le retournement des armes accompagne et souligne le mouvement. Contre toute évidence, l'adversaire n'est pas devant les murs, mais à l'intérieur, et ce n'est pas Nabuchodonosor, mais Dieu ! Certains exégètes aimeraient édulcorer la signification de ces versets et n'apercevoir en Dieu qu'un auxiliaire de Nabuchodonosor, une sorte de cinquième colonne appuyant, à l'intérieur des murs, l'action des assiégeants. Mais le contexte nous donne raison. C'est bien Dieu l'adversaire absolu de Jérusalem, et Nabuchodonosor est tout au plus autorisé à se jeter, comme un chien sur la charogne, sur les dépouilles que Dieu veut bien lui concéder, après avoir accompli, Lui, le travail.

Travail. Terme qui nous vient au hasard de la plume, et qui pourtant est le seul convenable, puisque Jérémie l'emploie lui-même pour définir la Présence de Dieu dans l'Histoire (50, 25) : *Un travail attend l'Éternel-Cébaot dans la terre des Chaldéens! melakha,* en hébreu. Le terme même qui, dans la Genèse, désigne l'œuvre créatrice de Dieu dans le monde. Il s'oppose à *avoda*, le travail-esclavage que la Bible n'emploie jamais à propos de Dieu, mais que Jérémie utilise précisément pour marquer la servitude de Nabuchodonosor. Nous ne pouvons nous empêcher de penser que cette polarité terminologique est intentionnelle dans le Livre de Jérémie. Elle fournit en tout cas une approche féconde de ce que nous appelons : la philosophie de l'Histoire chez Jérémie. D'une part, l'absolue liberté créatrice de Dieu, qui poursuit dans l'Histoire un projet amorcé au premier jour de la création : *melakha*, œuvre ! D'autre part, l'absolu esclavage de la créature qui n'est qu'un pion sur l'échiquier de l'œuvre divine : *avoda*, servitude ! Et, comme loi informante de l'Histoire, le croisement de ces deux parts, leur interférence dans ces spectacles paradoxaux dont Jérémie nous livre simultanément l'endroit et le revers. C'est au point et au moment

précis où l'Histoire est, à la fois, libre et déterminée qu'elle se réalise véritablement, et son drame naît du nécessaire mais difficile partage de la liberté et de la servitude entre les participants. La liberté appartient toute entière à Dieu : mais pour œuvrer, elle a besoin des hommes, et l'usage de la liberté au niveau des hommes produit les éclaboussures et les ensanglantements de l'histoire. La servitude revient tout entière à l'homme : mais pour s'exprimer elle a besoin d'une échine docile ; le moindre refus suscite le jugement. Et c'est ainsi que l'Histoire est un paradoxal mélange de justice libérante et d'implacable destin.

Que l'Histoire soit Jugement, bien des prophètes l'avaient dit avant Jérémie. Qui ne connaît les admirables strophes d'Amos notamment, où il évoque Dieu renvoyant les peuples, les uns après les autres, à leur catastrophique histoire, à cause de leur triple, de leur quadruple péché :

> A cause du triple, du quadruple péché de Damas,
> Je ne lui ferai pas réponse,
> A cause du triple, du quadruple péché de Gaza,
> Je ne lui ferai pas réponse,
> A cause du triple, du quadruple péché de Tyr, d'Edom, d'Ammon, de Moab, d'Israël, de Juda,
> Je ne leur ferai pas réponse,... (*Am 1*, 3)...

Le monde entier est ainsi convoqué en assises solennelles, jugé et livré à l'Assyrie, qu'Amos ne désigne pas explicitement, mais qui hante les confins de sa prophétie comme un menaçant vengeur. Les terrifiants hauts-faits militaires, les conquêtes, les déportations, les tortures, l'éventrement des femmes enceintes, la profanation des cadavres, tout est acte vengeur et justicier pour des péchés, nommément désignés et qui sont l'horrible apanage des politiques humaines : parjure, trahison, cruauté, insensibilité barbare, hypocrisie, cupidité, démon de puissance. Jérémie ne fait donc que rappeler une vieille vérité, lorsqu'il annonce, dès l'avènement de Nabuchodonosor, et en s'appuyant, d'une manière curieuse et certainement intentionnelle, sur le fameux début de la prophétie d'Amos :

> Dieu rugit du haut des cieux et du fond de Sa demeure sacrée, Il fait entendre Sa voix... (*Am 1*, 2. — *Jér 25*, 30.)
> Voici que le fracas atteint le bout de la terre, car Dieu intente un procès aux peuples. Il entre en jugement contre toute chair. Les impies sont livrés à l'épée ! (31.)

Il reste dans la tonalité d'Amos, mais en passant au fortissimo, en décrivant le tournoiement de cette épée vengeresse avec tant de réalisme, que les champs de bataille ne sont plus qu'un immense charnier, que le choc entre les peuples est un gigantesque massacre, que l'histoire justiciaire n'est qu'une vaste boucherie :

> Les cadavres de ceux que Dieu aura frappés seront couchés alors d'un bout de la terre à l'autre ; ils ne seront ni pleurés, ni recueillis, ni ensevelis, ils seront du fumier sur la face du sol. Lamentez-vous, bergers ; poussez des cris, roulez-vous dans la poussière, chefs des troupeaux, car l'heure est venue pour vous de la boucherie ! (*25*, 33-34.)

Il ne tire que les conséquences logiques de cette conception, lorsqu'il inscrit au fronton de la chute de Babel la formule du talion :

> Payez-la selon ses œuvres ! Faites-lui comme elle a fait elle-même ! (*50*, 15, 29.)

Lorsque, avec un déploiement superbe d'images et de formules, il montre le talion à l'œuvre dans le châtiment de Nabuchodonosor. Choisissons dans ces fracassants chapitres *50* et *51* un seul épisode (versets 59-63) :

> Parole qu'adressa le prophète Jérémie à Séraya, fils de Néria, fils de Mahséya, lorsqu'il se rendit à Babel sur l'ordre de Sédécias, roi de Juda, dans la quatrième année de son règne. Séraya était commandant des étapes. Jérémie avait mis par écrit dans un livre toutes les calamités qui devaient atteindre Babel, tous ces discours qui avaient été rédigés au sujet de cette ville. Jérémie dit donc à Séraya : Quand tu arriveras à Babel, tu auras soin de donner lecture de tous ces discours. Ensuite tu diras : « Éternel ! C'est Toi qui as décrété contre cette ville sa complète destruction, au point que nul n'y habitera plus, ni homme, ni bête, et qu'elle sera ruines éternelles ! » Et lorsque tu auras fini de donner lecture de ce livre, tu y attacheras une pierre et tu le lanceras en plein Euphrate, tout en disant ces mots : « Ainsi Babel sera engloutie, pour ne plus surnager, par l'effet du malheur que Je fais fondre sur elle : ils périront d'épuisement ! »

Qui ne reconnaît dans ce mime le pendant de celui de la ceinture déposée dans l'Euphrate et qui y pourrit (*13*, 1-7)? C'était un des tout premiers gestes de Jérémie. Celui-ci, relaté à la fin de son Livre, au moment où pour la dernière fois, il est question du prophète, lui fait écho : comme on t'a fait, Jérusalem, comme on t'a laissé pourrir telle une ceinture dans l'Euphrate, ainsi te fera-t-on, Babel, dans l'Euphrate tu périras d'épuisement.

Mais ce que Jérémie suggère, alors qu'Amos n'y fait qu'une discrète et équivoque allusion, c'est au-dedans de ce Jugement qu'en absolue liberté Dieu accomplit dans l'Histoire, une détermination mécanique, un processus fatal, où la liberté se dégrade et s'étouffe. Pas de nomenclature des péchés, comme chez Amos, qui permettrait de délimiter et d'identifier les responsabilités et les responsables. Pas de crimes et de méfaits qui désigneraient d'emblée les coupables à l'épée vengeresse du jugement. Lorsque Nabuchodonosor apparaît, il a, semble-t-il, les mains pures, et c'est uniquement parce qu'il accepte la servitude qu'il risque de les salir. Son unique péché sera celui d'orgueil. Il est l'*arrogance* (50, 31) et c'est ce qui le fait trébucher. Mais notez-le bien, et le terme hébreu le démontre amplement, cette arrogance ce n'est autre chose que la volonté humaine dans sa manifestation naturelle. N'est-il pas naturel et dans l'ordre des choses, en effet, que le serviteur, à de certains moments, réfléchisse ; que l'esclave délibère ; qu'ils interprètent la pensée du Maître et la réalisent en la nuançant d'une trace de volonté personnelle. C'est dans cette trace qu'est le péché ; c'est d'elle que ne peut s'accommoder l'absolue liberté de Dieu ; c'est elle qui insulte cette liberté et qui, en grossissant jusqu'à devenir une tache, une taie, une lèpre, la menace et l'érode. C'est elle qui transmute la liberté Divine en destin, et qui fait tomber Dieu sur le serviteur rebelle comme une lourde pierre écrasante. Le joug ! Affolant carcan du service Divin dans l'histoire. Étranges tenailles qui enserrent l'homme dans d'infranchissables impasses. Le destin de Babel en est un exemple, mais celui de Jérusalem davantage. Car on ne nous cache pas que Jérusalem, elle, n'est pas innocente et qu'elle a commis des péchés par lesquels elle a mérité mille fois le jugement. Seulement, lorsque arrive, après de nombreux sursis, le moment ultime où enfin Dieu, une toute dernière fois, laisse à Jérusalem le choix entre la vie et la mort, entre le salut et la perdition, le choix n'est plus praticable. Il se réduit, en effet, à cette exigence de reddition à Babel et d'ouverture des portes de Jérusalem à Nabuchodonosor, dont on peut se demander si le caractère que Dieu veut lui donner n'est pas précisément celui

d'être exorbitant. Dieu veut-Il que, pour revenir à la vie, l'homme se dégrade, se déshonore, se souille et prenne sur lui la triple couronne de l'imbécilité, de la lâcheté et de la trahison? La vie mérite-t-elle d'être reconquise au sacrifice de la patrie et de l'élémentaire dignité humaine? Les hommes de Jérusalem ne sont pas dupes. Ils ne déchiffrent dans cette exigence cent fois répétée qu'une ironique et cynique méthode par laquelle Dieu veut, une toute dernière fois, leur faire définitivement sentir qu'en réalité l'homme ne dispose d'aucune marge de choix et qu'il ne lui reste qu'à plier la nuque sous le joug fatal. Illusions, les systèmes enseignés par les prêtres et les interprètes de la thora et selon lesquels l'homme est libre de décider entre le bien et le mal et de prendre ainsi une option sur sa propre destinée. Illusions, les schémas d'Amos laissant à chaque peuple le soin d'endosser ses propres responsabilités. Il n'y a pas de choix, mais imposition d'un joug sévère, qui pèse et qui fait mal. Il n'y a pas de responsabilité, mais service d'esclave, muet et sourd. Ces conquérants, ces peuples, qui accomplissent le travail de Dieu, peinent dans l'Histoire *comme des bœufs attelés au fouloir* (*50*, 11). Pas de répit, pas de reprise d'haleine : s'ils s'ébattent un instant, pour redevenir eux-mêmes et agir au gré de leur volonté, on les renvoie plus durement à la tâche. Pas de ruse, pas de générosité, pas de sentimentalisme puisé aux sources de l'initiative humaine : *Maudit soit quiconque accomplit le travail de Dieu avec ruse. Maudit quiconque s'abstient de tremper son glaive dans le sang!* (*48*, 10). Il faut avancer sur ce terrain de l'Histoire dans lequel *Dieu sème à loisir les pièges* (*50*, 24) de sorte que l'on court, à chaque moment, le risque de trébucher et de se damner davantage. Et si l'on arrive péniblement jusqu'au bout, c'est pour être ficelé comme une pierre et lancé au fond de l'Euphrate pour y disparaître. Comme de l'esclave qui a fait son temps, le Maître se débarrasse, ainsi des peuples qui ont travaillé pour Dieu. Ils s'enfoncent dans ce gouffre de l'oubli, dans cette immense fosse commune dans laquelle on les lance par tombereaux. Ézéchiel nous les montre, du moins, s'accueillant les uns les autres, et *se consolant dans les régions souterraines du Chéel* (*Ez 31*, 16). La perspective de Jérémie est plus sombre et désespérée : *Voici le dernier gîte des peuples : désert, ruine, solitude mortelle. Ils s'endorment d'un sommeil éternel, pour ne plus se réveiller* (*50*, 12) (*51*, 39, 57). Suprême ironie : s'il leur reste une stupide lueur de conscience, avant que le lourd sommeil ne les couvre à jamais dans le désert, c'est pour apprendre que tout ce travail et que toute cette peine ont été pour rien : *Voilà comme les peuples travaillent pour le néant!* (*51*, 58). Pour le

néant, ou plutôt, en rendant fidèlement le terme hébreu, *pour le vide!* L'Histoire creuse un grand trou et Babel est aspirée par le vide. La fosse de Babel, disait Kafka.

Pour tempérer cette vision funèbre, à laquelle Jérémie donne une hallucinante expression, un seul moyen, semble-t-il. C'est d'apercevoir que le travail de Dieu ne se fait pas en une fois et que l'Histoire ne se consomme pas en un instant irréductible. De même qu'il y a des moments ultimes où le gouffre engloutit l'armée servile et exténuée des combattants, de même il y a des moments initiateurs où commence le branle-bas. L'Histoire est ainsi faite de périodes juxtaposées avec des points de suture et des nœuds. Elle procède par cycles. En embrassant du regard l'ensemble de l'Histoire décrite par Jérémie, c'est bien ainsi qu'elle se présente. Sa catastrophique évolution se déroule en un cycle, dont les bornes sont nettement délimitées. Tout se déclenche à Karkemich : c'est sur ce champ de bataille que l'Histoire, après avoir hésité et louvoyé durant quelque temps, se trouve prise dans l'engrenage fatal. La terre est confiée à Babel, et les événements démarrent, entraînant dans leur ahurissante et barbare régularité, tous les peuples du monde. Mais le mécanisme s'arrêtera, et le moment peut être soupçonné où Babel tombera dans la fosse. Les Judéens, en tout cas, peuvent calculer avec une précision étonnante ce moment d'aboutissement de la crise. Jérémie leur en livre le chiffre : soixante-dix ans après la chute de Jérusalem, la boucle s'achèvera, le cycle sera consommé. Dès Karkemich, l'annonce en est faite et elle est, à de nombreuses reprises, répétée : *Et ce sera, quand les soixante-dix ans seront accomplis, Je me souviendrai des péchés du roi de Babel, de ce peuple, du pays des Chaldéens, et Je les réduirai en solitudes éternelles* (25, 12). Ainsi, les Judéens se savent insérés dans un cycle limité, et tous leurs contemporains avec eux, et ils trouvent en cela un amer mais substantiel réconfort. Résumant la fatalité dans laquelle ils se sentent pris, ils l'assouplissent aux dimensions de cette patience. *Les pères ont mangé du verjus et les dents des enfants en sont agacées* (31, 29), disent-ils, associant à la sombre acceptation d'un fatalisme radical la lueur d'un amortissement de ses conséquences dans l'espace de deux ou de trois générations. Qu'il suffise de laisser le temps se dévider, que les générations succèdent aux générations, broyées par l'Histoire et jetées au tombereau : un jour, tout cela ne sera plus qu'un mauvais souvenir et *quand Dieu ramènera les captifs de Sion, nous nous éveillerons comme d'un rêve* (*Ps.* 126, 1).

Tel est l'apaisement auquel paraît mener en fin de compte cette conception de l'Histoire. Rien n'est enlevé à la puissance

fracassante et bousculante de l'ouragan de Dieu, mais ses répercussions s'émasculent, puisqu'il est possible d'en mesurer la durée, et puisque son apparition se juxtapose à celle des ouragans qui ont précédé celui-ci et de ceux qui le suivront encore. La monotonie des éternels recommencements, cette berceuse de l'indifférence, suffirait déjà à rassurer les êtres : *ce qui a été, c'est ce qui sera; ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera : rien de nouveau sous le soleil!* Et puisqu'il n'y a rien de nouveau, il n'y a rien d'ultime, et je puis rester insensible à un sort qui me paraît définitif, mais qui se perd en réalité dans d'infinis jeux de boucles. Mais il y a plus : la tentation, pour l'homme pris au filet du cycle, de pouvoir passer à travers la maille ; pour l'homme, alerté par le passage de l'ouragan, de pouvoir se cacher et se mettre à l'abri. Cette patience égoïste, Isaïe va jusqu'à la présenter comme le devoir historique de l'homme : *Va, mon peuple, et cache-toi, jusqu'à ce que l'ouragan soit passé...* (*Is* 26, 20). Assiste en spectateur à ce déferlement dont tu sais qu'un jour il cessera et essaie, en attendant, de te faire oublier.

Or, c'est cela très précisément la conséquence que Jérémie refuse obstinément de tirer. Arrivé au point où le système qu'il a lui-même édifié avec tant de constance peut enfin s'équilibrer, il le remet tout entier en cause, en lui redonnant ses paradoxales et insolubles difficultés. L'ouragan de Dieu se déclenche, avec ses tempêtes qui balaient et ses foudres qui frappent : il n'y aurait de plus grand péché que d'essayer de lui échapper. Il faut l'affronter, pénétrer dans son cœur, revendiquer les responsabilités dont l'assomption paraît impossible. Si Dieu interdit de ruser avec Son travail, Il interdit aussi d'y rester insensible. L'Histoire qui se joue, et quoiqu'elle ne soit qu'un acte limité, soutenu par d'autres actes qui l'encadrent et lui ressemblent, est une Histoire unique. Elle est l'Histoire, et la seule, qui concerne les hommes qu'elle instaure dans son drame. Au fil de ce drame irréductible, tout doit être vécu.

Jérémie l'a dit, sans équivoque, dès le premier instant. En l'année de Karkemich, où se nouait une nouvelle boucle de l'Histoire, celle-ci ne s'annonçait pas seulement comme une irrévocable période justicière, mais essentiellement comme l'Époque absolue, durant laquelle il n'était permis à personne d'esquiver le combat, à personne de rester insensible : *Que s'ils refusent de prendre la coupe de ta main, tu leur diras : Ainsi parle l'Éternel-Cébaot : Il faut que vous buviez! Quoi! C'est par la Ville sur laquelle est invoqué Mon Nom que Je commence le mal, et vous seriez indifférents. Non! Vous ne resterez pas indifférents, car Je fais appel au glaive contre*

tous les habitants de la terre! (25, 28, 29.) L'Histoire que Dieu commence à mener avec Jérusalem pourrait se circonscrire entre Dieu, Jérusalem et Babel, sans déranger les autres peuples dans leur sommeil. Mais quoi ! Une Histoire menée par Dieu pourrait-elle laisser dormir ? Ne se met-elle pas en branle, précisément, pour éveiller, harceler, fouiller, éclairer et sonder? Le prophète n'est-il pas ainsi hanté sur sa couche par la Parole qui l'appelle? Peut-il rester sourd, se retourner vers le mur, attendre qu'au lendemain la Parole se soit épuisée et tue? Une affaire dans laquelle Dieu engage Sa Présence n'exige-t-elle pas, en réponse, une présence humaine. Et si cette affaire est une lutte, l'homme ne doit-il pas être en état d'alerte, les armes prêtes à la main pour bondir au combat et prendre sa place? Cette responsabilité, ce pouvoir-répondre sous quelque forme que ce soit, n'est-elle pas le feu enivrant de la liqueur que Jérémie verse aux peuples en leur offrant la coupe de colère? Et au sein de cette colère universelle, dont elle est elle-même la cause et l'origine, Jérusalem resterait indifférente? Jérusalem pourrait se leurrer un seul instant de pouvoir se retirer dans quelque cachette insondable et d'échapper à la colère en attendant qu'elle se soit apaisée? Un seul parmi les Judéens pourrait-il imaginer qu'il puisse écarter de ses lèvres la coupe de colère sans être obligé de la boire jusqu'à la lie?

Que Jérusalem se leurre de cette illusion, que les Judéens se bercent de ce faux-fuyant ! L'un d'entre eux, au moins, est décidé à pénétrer au cœur de la colère. C'est Jérémie. Quand l'ouragan se déchaîne, il descend dans la rue. Servant et luttant avec toutes les forces inutiles de son impuissant pouvoir d'homme, il répond à Dieu, qui passe dans Son agressive et provocante Colère. Sa réponse, c'est toute la gravité de son existence, de sa solitude, de son célibat, de ses prisons, de sa mort dans la catastrophe générale ; la gravité aussi des épreuves que lui infligeait l'opinion humaine à laquelle il était gratuitement livré : le ridicule, la suspicion, l'absurdité, la haine. Jérémie accepte tout cela et il va son chemin traversant la vallée de la douleur, dans les ténèbres, le silence et l'angoisse de minuit, au pied de murs gigantesques et opaques, sans lucarnes, sans portes, sans issues. Et soudain, pour être entré dans le sérieux de son Histoire désespérante, il est restauré. Pour n'avoir pas dormi à l'heure de minuit, Jérémie découvre, déchiffre, exalte et chante un dernier message de Dieu, le plus mystérieux et le plus exaltant au cœur de ce chaos : la Lumière.

André Neher.

Le personnalisme biblique et l'anti-personnalisme des Upanishad

L'éminent indianiste Paul Masson-Oursel notait, dans son livre consacré à *la Philosophie comparée,* ce fait surprenant : l'apparition presque simultanée, aux abords du VIe siècle avant notre ère, des premiers efforts de réflexion philosophique en Occident, dans l'Inde et en Chine. Au VIIe siècle : Thalès, — Zoroastre, — les Brahmanas, les deux plus anciennes Upanishads *(Brhadâranyaka Up.* et *Châandogya Up.),* — en Chine le Livre des Vers, Kouaà-tseu, Lao-tseu? — au Japon Jimmou. Au VIe siècle : Solon, Xénophane, Anaximène, Parménide ; — fondation du Jainisme et du Bouddhisme ; — Confucius. Ve siècle : Empédocle, Zénon d'Élée, Démocrite, Sophistes, Platon, — mort du Bouddha, — Lie-tseu, Mo-tseu (1).

Le savant indianiste, et le promoteur de la philosophie comparée ne mettait pas, dans son tableau, le Javihste, ni Amos, ni Osée, ni Isaïe, ni Jérémie, ni l'École sacerdotale. Dans le supplément à l'*Histoire de la Philosophie* de Brehier, consacré à *la Philosophie en Orient,* Masson-Oursel, à côté de chapitres remarquables sur l'Inde, l'Iran et la Chine, accordait quatre pages, qu'il faut bien dire légères, sinon dérisoires, à Israël...

Nous en sommes, semble-t-il, venus au point où il sera enfin possible d'écrire, non plus une histoire de *la* philosophie, mais, grâce aux travaux et aux découvertes faites depuis un siècle, une histoire *des* métaphysiques, une histoire de la pensée humaine, non plus limitée à l'Europe, mais vraiment universelle.

Ce que les biologistes ont réalisé avec les espèces vivantes, ce qu'un Toynbee a entrepris avec les civilisations, il faudrait maintenant, en équipe, le tenter pour les « espèces » de la pensée humaine, pour les « espèces » métaphysiques, en mettant en lumière les conditions de leur naissance, leurs filia-

(1) *La Philosophie comparée,* 1931, pp. 50 et suiv.

tions, les variations que chaque famille de métaphysiciens, que chaque individu, brode sur le thème spécifique commun au « phylum » métaphysique auquel il appartient, et puis aussi les diversités radicales dans les structures et les tendances, enfin les rencontres, les mélanges, les mariages entre courants de pensée hétérogène...

Dans une telle histoire générale des métaphysiques, qui ne peut être écrite qu'en commun, Israël, contrairement à des préjugés assez ancrés et répandus, tiendrait une place centrale. Contrairement à ce qu'ont écrit plusieurs historiens de la philosophie, l'apport métaphysique d'Israël s'avère, dans l'histoire de la pensée humaine, capital. Il existe une structure métaphysique de la pensée biblique, et la Bible a apporté à l'Occident, puis au monde, un ensemble de doctrines et d'idées qui sont proprement métaphysiques, et qui ne se trouvaient nullement ailleurs, avant elle. Dans cet ensemble d'idées, dans cette métaphysique, nous vivons et nous respirons ; elle est devenue pour nous comme cet essentiel inaperçu qu'on ne redécouvre que par une comparaison historique avec ce qui existait auparavant. L'Islam, le Christianisme, et d'abord bien entendu le Judaïsme, ont parsemé dans le monde cette nouvelle métaphysique, qui a nourri et engendré des philosophies où se mêlent l'apport biblique et le courant ancien, hellénique, iranien, voire indien. Une histoire générale des métaphysiques se devra donc de démêler ces fils, de discerner ces courants de pensée qui se mêlent, ces hérédités appartenant à des types différents, à deux espèces hétérogènes de métaphysiques.

Nous avons essayé (1) de dégager cette structure métaphysique de la pensée biblique, et de mettre en relief cet apport proprement métaphysique d'Israël : apport qui sera exploité, continué, dans la pensée juive ultérieure, dans la tradition de la pensée chrétienne, et chez les philosophes arabes. Nous l'avons essayé en opposant la pensée biblique à un type de pensée particulièrement antinomique de tendances et de structure : le courant platonicien et néo-platonicien. Mais on pourrait tout aussi bien, et on devrait, dans une histoire générale des métaphysiques, mettre en lumière et en relief l'originalité du phylum de pensée biblique, en le comparant à d'autres traditions métaphysiques, par exemple et notamment cette tradition indienne qui s'avère encore plus adverse, s'il est possible, plus opposée à la pensée biblique que le courant platonicien et néo-platonicien. Pour les mêmes

(1) *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953 ; *Études de métaphysique biblique*, 1955 ; *la Métaphysique biblique*, Esprit, mars 1957.

raisons d'ailleurs, et les historiens se sont demandé si, entre l'Inde et Plotin par exemple, des filiations historiques n'expliquaient pas cette étonnante ressemblance, parfois poussée jusqu'à l'identité, entre la métaphysique des Upanishad et celle de Plotin (1).

Plotin lui-même a au moins pressenti cette affinité entre sa propre pensée et celle des Brahmanes, puisqu'il a voulu, nous dit son biographe Porphyre, aller prendre une connaissance directe de la philosophie qui se pratique chez les Perses et de celle qui est en honneur chez les Indiens ; Plotin accompagna en effet l'empereur Gordien dans une expédition en Perse, en vain d'ailleurs.

La méthode comparative, en métaphysique, a l'avantage de faire ressortir, de faire voir d'une manière souvent saisissante ces implications, ces structures profondes et essentielles de la pensée, qui demeurent sans cela fréquemment inaperçues. Ainsi, en comparant la pensée de la tradition biblique et chrétienne à celle de l'Inde ou à celle du platonisme et du néoplanisme, on aperçoit l'abîme qui sépare ces deux « espèces » de métaphysique, l'hétérogénéité foncière, radicale, de ces deux traditions ; on découvre plus nettement tout ce que la pensée biblique a apporté à la pensée humaine ; et enfin on se prépare à mieux comprendre ce jeu difficile qui résultera du mélange, des interférences, entre les deux courants, les deux espèces de métaphysique : l'une de type indien ou néo-platonicien, l'autre d'origine hébraïque. Ce jeu et cet entrelacement s'opérera dès les débuts de l'ère chrétienne, chez les penseurs chrétiens, dont les uns sauront discerner et maintenir les exigences propres de la métaphysique impliquée dans leur théologie, tandis que les autres se laisseront aller à un syncrétisme qui ne sera pas sans conséquences graves non seulement pour la métaphysique, mais surtout pour la théologie : ainsi en ce qui concerne l'élaboration de la théologie trinitaire, toutes les hérésies, l'arianisme en particulier, proviendront de ce qu'une métaphysique, le néoplatonisme, prendra le pas sur la métaphysique biblique et chrétienne.

Sans vouloir reprendre ici des analyses antérieures, il n'est peut-être cependant pas sans intérêt de considérer au moins un point, qui est à vrai dire essentiel, en particulier en ce qui

(1) Cf. sur cette question, E. BREHIER, *la Philosophie de Plotin*, chap. VII, l'orientalisme de Plotin. Jean FILLIOZAT, *la Doctrine des Brahmanes d'après saint Hippolyte*, Revue d'histoire des religions, 1945. Du même auteur, *les Échanges de l'Inde et de l'Empire romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne*, Revue historique, janvier 1949. Olivier LACOMBE, *Note sur Plotin et la pensée indienne*, Annuaire de l'École des Hautes Études, 1950.

concerne l'éthique : je veux dire la doctrine de la personne. Quand on compare la métaphysique des Upanishad avec la tradition biblique, une différence apparaît d'une manière saisissante, qui éclaire l'une et l'autre tradition : leur opposition en ce qui concerne la doctrine de la personne, et, par suite, le problème moral. La même opposition se découvrira d'ailleurs entre la tradition biblique et chrétienne et la métaphysique de Plotin, à ce sujet.

***

Au commencement, l'Absolu, selon les Upanishad, est seul, et il souffre de cette solitude. Il n'y prend pas plaisir, il a peur :

« *En vérité, Prajapati seul existait au commencement; seul, il ne trouvait point de plaisir; ayant médité sur lui-même, il créa de nombreux êtres vivants : il les vit qui se tenaient tels des pierres, inintelligents, sans vie, comme des pieux. Et il ne trouvait point de plaisir. Il réfléchit : je m'introduirai à l'intérieur de ceux-ci pour les animer.*

« *Se rendant semblable au vent, il s'introduisait en eux; mais, en tant que l'Un, il ne put pas. Alors, il se partagea en cinq... Alors, en vérité, son but atteint, du fond de son cœur, il souhaita : Puissé-je jouir des objets!*

« *Alors il écarta les ouvertures et jouit des objets matériels par l'intermédiaire des cinq brides. Les organes de la perception, voilà ce que sont les cinq brides...* » (Maitry Up. II, 6) (1).

« *Au commencement, ce monde était seulement l'âtman... l'âtman eut peur; c'est pourquoi on a peur quand on est seul. Il pensa : « De quoi ai-je peur, puisqu'il n'est rien en dehors de moi?* » *Sa peur s'en alla; car que pouvait-il craindre? Il faut qu'il y ait un* « *second* » *pour qu'il y ait lieu de craindre. Mais il n'eut aucune joie; c'est pourquoi on n'a aucune joie quand on est seul. Alors il désira un* « *second* ». *Or il était tel qu'un homme et une femme quand ils se tiennent embrassés. Il partagea sa personne en deux; ce furent l'époux et l'épouse... Il s'unit à la femme. De là naquirent les hommes... L'âtman est entré dans le monde, qu'il remplit jusqu'au bout des ongles... On ne le voit pas, car il est épars...* » (Brhad-Aranyaka Up. I, 4.)

Sans pouvoir nous étendre ici sur cette question, notons cependant que l'Absolu upanishadique est solitaire, du moins

(1) Nous empruntons le plus souvent la traduction des Upanishad aux Textes et Traductions publiés sous la direction de Louis Renou, chez Maisonneuve, et aux traductions d'Émile Senart, aux Belles-Lettres.

en son premier temps, en soi-même ; avant la création il est, comme l'Absolu de Hegel, « *solitude sans vie* » (1).

Il a besoin de la création pour se « réaliser ». La cosmogonie est théogonie. L'Absolu veut prendre connaissance de lui-même, ce qui implique une dualité. C'est pourquoi il se divise. Il s'engage dans l'Odyssée de la conscience divisée, déchirée. Il désire connaître : « *C'est parce qu'il a voulu jouir de la vérité et du mensonge que l'Atman suprême est devenu deux.* » (Maitry Up. 7, 11.)

Comparons, en ce premier temps, l'Absolu des Upanishad, avec l'Absolu de la tradition biblique. L'Absolu de la tradition hébraïque est conçu, dès l'abord, comme personnel ; il est Dieu, *El*. Les récits de la création nous enseignent que tout le Réel visible a été créé par Lui, mais ils ne versent pas dans une explication théosophique, mythologique, de cette création. Ils nous disent simplement : « *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre.* » Ce n'est qu'au terme du développement de la Révélation que la clef, si l'on peut dire, nous sera donnée au sujet du mystère de la création. La métaphysique de la création apparaîtra comme liée à une théologie de la charité. Dieu est *agapê*. Il ne crée pas le monde parce qu'il en aurait besoin pour se compléter, ou se réaliser. Il n'est pas, en lui-même, solitude sans vie. Il n'a pas besoin du monde pour se connaître en s'opposant à un Non-Moi. Déjà se découvre, par une analyse de ce qui est impliqué dans le mystère de cette suffisance divine, le mystère d'une vie personnelle de Dieu, qui est un, mais non pas seul. C'est ce que les docteurs chrétiens, ultérieurement, expliciteront (cf. saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Quaest. XXXII, art. I, *ad tertium*). Le mystère d'une vie personnelle au sein de l'Absolu est lié, impliqué, dans le mystère d'une création libre, et dans la découverte que Dieu est *agapê*.

Les âmes particulières, selon les Upanishad, résultent donc de l'individualisation du Brahman. « *Pourquoi et comment cette individualisation s'est-elle effectuée? Cette question ne semble pas avoir beaucoup tourmenté les auteurs des anciennes Upanishad. Sur ce point, comme sur bien d'autres, la théosophie se contente d'affirmer et laisse subsister le mystère. Aujourd'hui encore, les occultistes posent en principe la non-dualité, et enseignent que l'âme individuelle monte de degré en degré vers la perfection suprême d'où elle émane; mais ils ne disent pas pourquoi, au lieu de jouir immédiatement de cette félicité, elle s'est soumise au long pèlerinage qui finalement la ramène*

(1) *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. fr., II, p. 313.

au point de départ (1). » Rappelons-nous que cette idée d'une aliénation de l'Absolu qui s'engage dans une aventure où il se divise et se disperse, pour se retrouver finalement lui-même dans la plénitude finale, nous la verrons reprise chez des philosophes occidentaux comme Hegel et Schelling.

« *Quand elles abordent cette troublante question : Pourquoi y a-t-il des êtres individuels? les Upanishad se tirent généralement d'embarras au moyen d'un mythe* (2). » Ce mythe que nous avons vu exprimé par les quelques textes cités : l'insatisfaction au sein de l'Absolu. Et chez Plotin, nous retrouverons la même idée d'un Absolu travaillé par une insatisfaction, une « audace » un désir de s'individualiser...

« *Ce monde, en vérité, n'était rien au début. Il n'y avait ni ciel ni terre, ni athmosphère. Cet être non-être eut une pensée :* « *Je veux être.* » (Sat. Br. I, 4, 5, 8.) « *L'âtman seul était ceci à l'origine. Rien d'autre que lui ne clignait. Il considéra :* « *Je veux émettre les mondes.* » (Aitareya Up. I, 1.) « *Le Soi (âtman) existait seul, à l'origine, sous la forme du* purusa ; *en regardant autour de lui il ne vit rien d'autre que lui-même. Il prononça d'abord :* « *Je suis.* » (Brhadaran. Up. I, 4, 1.)

C'est en pensant : Je suis, que l'Absolu se divisait d'avec lui-même, et s'engageait dans l'aventure fatale : « *En pensant* « *Je* » *ou* « *ceci est à moi* », *on lie soi-même avec soi-même comme un oiseau avec des lacs.* » (Maitry Up. VI, 30.) En se pensant individuel, on se met sous la loi de l'illusion, de l'illusion du multiple.

Cette existence multiple, cette existence individuelle est une illusion, elle est l'erreur mortelle. En réalité, nous sommes l'Un. « *C'est par la pensée seule qu'on peut saisir ceci : il n'y a aucune diversité. Il va de mort en mort celui qui croit voir ici bas de la diversité.* » (Katha Up. IV, 11.)

Nous avons oublié notre essence divine. Nous ne nous souvenons plus que nous sommes l'Un. Écoutons ce qu'enseignera Plotin : « *D'où vient donc que les âmes ont oublié Dieu leur père, et que, fragments venus de lui et complètement à lui, elles s'ignorent elles-mêmes et l'ignorent? Le principe du mal pour elles, c'est l'audace, la génération et la différence première, et la volonté d'être à elles-mêmes.* » (Ennéades, V, I, 1.)

Là encore, à cette question : pourquoi l'Un n'est-il pas resté en lui-même? Pourquoi y a-t-il du multiple? Plotin répond par un mythe : l'insatisfaction au sein de l'Absolu, l'inquiétude, et même une sorte de mal...

(1) Paul Oltramare, *l'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde,* I, p. 85.
(2) *Ibid.*

Cette individualisation de l'Absolu, de l'Un, est réalisée par l'ensomatose : l'Un se divise en pénétrant dans la matière ; les âmes descendent dans des corps. « *Dans l'illusion de son cœur, l'homme se croit une personne, une monade; il se dit : « Je suis un tel; telle chose est à moi. » Cette erreur et les actes qui en sont la conséquence inévitable l'enlacent indéfiniment dans le réseau de l'existence individuelle. En effet, l'âme en s'individualisant est devenue limitée; elle est devenue « jouisseuse »,* bhoktar, *c'est-à-dire qu'elle est entrée en contact avec le non-moi; elle a connu les alternatives de plaisir et de douleur; elle a mesuré l'instabilité et la vanité des choses finies. En un mot, elle est devenue malheureuse. Car « hors de l'*âtman *absolu tout n'est que souffrance »; c'est le refrain que répète la Brhad Aranyaka-Upanishad dans une des « lectures » dont elle est formée* (1). » Nous pourrions citer des textes de Plotin s'exprimant presque dans les mêmes termes. L'Absolu s'est aliéné dans la matière, exilé dans le multiple, c'est-à-dire dans l'illusion de l'existence individuelle, personnelle, corporelle : « *Ce même Atman quand il est égaré par la Mâyâ, ayant pris un corps, revêt toute activité. Avec les femmes, les aliments, les boissons et autres voluptés diverses, il se dirige à l'état de veille, vers l'assouvissement. A l'état de rêve, l'âme incorporée* (Jiva) *goûte le bonheur et le malheur dans le monde des vivants construit par sa propre Mâyâ. Mais, pendant le sommeil sans rêves, tout ayant disparu, enveloppée d'obscurité, elle se dirige vers une forme faite de bonheur.* » (Kaivalyopanishad, 12.)

Que fera le sage? Il fera le chemin inverse de celui qu'a suivi l'Absolu pour s'aliéner dans la matière et le multiple. La « *conversion* » refera ce que la « *procession* » a défait, ou défera ce que la procession a fait. C'est par la connaissance que la sage retournera à l'Un, à l'Absolu, qu'il n'a jamais cessé d'être. « *Les sages découvrent en leur for intérieur l'âme unique, libre, immanente en tous les êtres et qui diversifie en eux sa forme unique; à ces sages, et non pas aux autres hommes, la félicité éternelle.* » (Katha Up. 5, 12.) L'Absolu en effet est présent *au* plus intime de chacun de nous : l'Absolu, nous le sommes. Il suffit de dissiper l'illusion de l'existence individuelle, en supprimant l'obstacle du corps : « *Unique, il demeure, en effet, âme individuelle en chaque être, telle la lune reflétée dans l'eau, il est vu un ou multiple. Comme lorsque est détruite une jarre qui enferme de l'espace, la jarre est détruite, mais non l'espace, ainsi en est-il pour l'âme incorporée... Ses formes diverses se brisent, comme une jarre, toujours à nouveau : il ne sait pas qu'elles se sont brisées, cependant il sait éternellement.* » (Brah-

(1) OLTRAMARE, *op. cit.*, p. 93.

mabind Up. 12.) « *L'âtman est semblable à l'espace et les âmes aux espaces vides dans une cruche; les agrégats du corps sont comme des cruches, voilà l'exemple du devenir. De même que les cruches étant détruites, les espaces qui étaient dans les cruches se résorbent dans l'espace total, de même ici les âmes individuelles dans l'âtman.* » (Mandukya-Karika, III, 3.) Les corps sont comparés à des « *cruches* », mais aussi à des « *forteresses* » : « *Dans cette forteresse de Brahman qu'est le corps...* » (Chandogya Up. VIII, 1.) Nous retrouverons cette idée du corps « *prison* » et « *tombeau* » dans l'Orphisme, puis chez Platon et chez Plotin...

Certaines Upanishad ont, pour exécrer le corps, des accents qui font penser, d'une manière anticipée, aux malédictions dans lesquelles se complairont les gnostiques des IIe et IIIe siècles de notre ère. « *Dans ce corps insubstantiel et puant, magma d'os, de peau, de muscles, de moelle, de chair, de sperme, de sang, de mucus, de larmes, de chassie, d'excréments, d'urine, de bile, de phlegme, à quoi bon la satisfaction des désirs? Dans ce corps en proie au désir, à la colère, à la convoitise, à l'égarement, à la crainte, à la jalousie* (...) *à la faim, à la soif, à la vieillesse, à la mort, à la maladie, à la peine et aux autres misères, à quoi bon la satisfaction des désirs?* » (Maitry Up. I, 3.)

On voit comment la doctrine de l'individuation par la matière et par le corps est liée intrinsèquemenr à une anthropologie foncièrement dualiste.

Le sage se délivrera de cette existence illusoire, individuelle et douloureuse, en se délivrant du corps. « *Cet esprit* (purusa), *en naissant, en se revêtant d'un corps, s'unit à la souffrance; quand, en mourant, il quitte le corps, il s'affranchit de la souffrance, manifestation de la mort.* » (Brhad. Up. 4, 3, 8.) Cette anthropologie est liée aussi à une doctrine de la préexistence des âmes, et de la transmigration. La doctrine de la préexistence des âmes et celle de la transmigration se retrouvent chez les Présocratiques, par exemple chez Empédocle, et chez Platon, ainsi que chez Plotin.

Il en résulte que la naissance, comme la mort, ne sont que des apparences. En réalité, il n'y a pas de naissance, comprise comme une véritable innovation d'être, ni de mort, comprise comme annihilation. « *L'inspiré (l'âtman) ne naît ni ne meurt. Il ne vient de nulle part et ne devient personne. Non-né, permanent, constant, primordial, il n'est pas détruit quand le corps est détruit.* » (Katha Up. II, 16.) La naissance n'est qu'une émergence au niveau des apparences d'une âme qui préexistait au sein de l'Absolu indivis. La mort n'est qu'une délivrance hors des liens du corps, une séparation. C'est ce qu'enseignera l'Oprhisme et Platon. C'est déjà ce que nous trouvons, après

les Upanishad dans la Bhagavad-Gîtâ : « *Jamais temps où nous n'ayons existé, moi comme toi, comme tous ces princes; jamais dans l'avenir ne viendra le jour où les uns et les autres nous n'existions pas. L'âme, dans son corps présent, traverse l'enfance, la jeunesse, la vieillesse; après celui-ci elle revêtira de même d'autres corps. Le sage ne s'y trompe pas... Pas d'existence pour le néant, pas de destruction pour l'être. De l'un à l'autre la philosophie sait que la barrière est infranchissable... Les corps finissent; l'âme qui s'y enveloppe est éternelle, indestructible, infinie. Croire que l'un tue, penser que l'autre est tué, c'est également se tromper; ni l'un ne tue, ni l'autre n'est tué. Jamais de naissance, jamais de mort; personne n'a commencé ni ne cessera d'être... Comme un homme dépouille des vêtements usés pour en prendre des neufs, ainsi l'âme, dépouillant ses corps usés, s'unit à d'autres, de nouveau.* » (Bhagavad-Gîta, II, 12 sq.)

Déjà la Katha Up. exprimait cette idée, reprise par la Bhagavad-Gîta : « *Si le tueur croit qu'il tue, si le tué croit qu'il est tué, ni l'un ni l'autre n'ont la vraie connaissance.* » (II, 19.) Et chez Empédocle d'Agrigente (ve siècle) nous trouvons le même thème upanishadique, presque dans les mêmes terme : « *Je veux te dire une autre chose : il n'existe de naissance pour rien de ce qui est périssable, pas plus que de disparition dans la funeste mort, mais seulement un mélange et une modification de ce qui a été mélangé; mais naissance, au sujet de ceci, n'est qu'une appellation forgée par les hommes.* » (Fragment 8.) Il n'y a pas de création réelle d'être, pas d'invention d'existence : « *Êtres puérils! Car ils n'ont point souci de pensées profondes ceux qui croient fermement que peut naître ce qui n'existait pas ou que quelque chose peut entièrement périr et se détruire tout à fait.* » (Fragment 11.)

Le sage aspire à retourner à l'Un. Il reconnaît l'identité essentielle de son moi et de l'Absolu : nous sommes des parcelles de la substance divine. « *Ce suprême Brahman, Atman universel, grande demeure de tout ce qui existe, plus subtil que le subtil, constant, il est toi, en vérité, toi, en vérité, tu es lui!* » (Kaivalyopanishad, 16.) C'est le thème central de toutes les Upanishad. Cet Absolu, tu l'es, *Tat tvam asi* (Chandogya Up. VI). L'illusion de l'individualité et de l'existence personnelle est résorbée dans la vérité de l'existence universelle au sein de l'Un. L'individualité était le résultat d'un processus négatif. La connaissance répare cette faute, annule cette négativité : « *Comme les rivières qui coulent disparaissent dans l'océan, perdant nom et forme, de même celui qui sait, affranchi du nom et de la forme, accède à l'être divin...* » (Mundaka Up. III, 2, 8.) On sait que la mystique des Upanishad privi-

légie le sommeil sans rêve, censé opérer le retour et la réunion à l'Un : « *Endormi, l'esprit n'a plus de désir, n'a plus de rêve. Il est libre de tout mal et de toute crainte. Car, comme un homme qui tient embrassée une femme qu'il aime, n'a plus aucune conscience de ce qui est dehors et de ce qui est dedans, ainsi l'esprit enlacé par l'âtman n'a aucune conscience de ce qui est dehors et de ce qui est dedans. Alors le père n'est plus le père, ni la mère n'est plus la mère; plus de mondes, de dieux, de Védas, de voleurs, de meurtriers, d'ascètes. L'esprit a surmonté toutes les tortures. Il ne voit pas et il est voyant. Voyant il ne saurait cesser de voir; mais il n'y a, outre lui-même, rien de second, rien d'extérieur, rien de différent de lui qu'il pourrait voir.* » (Brh. 4, 3, 21 sq.)

Le salut est essentiellement solitaire. Le sage s'occupe de son propre salut, c'est-à-dire de retourner à l'Un. S'il évite le mal, ce n'est pas par amour ou par respect pour l'autre (l'existence d'autrui n'est qu'une illusion comme la sienne propre), mais pour se détacher du monde et des liens du corps. Nous l'avons lu : il n'y a ni tueur ni tué. Il n'y a pas de relations éthiques de personne à personne, de je à tu, puisque l'existence personnelle n'est qu'une apparence. Nous ne sommes pas dans l'ordre éthique, qui présuppose l'existence de la personne. Le sage est par-delà le bien et le mal, par-delà l'éthique : « *Telle est l'âme en vérité* (...) *non affectée pour ainsi dire par le fruit des actions bonnes ou mauvaises...* » (Maitry Up. II, 7.) « *Il n'est pour moi ni bien ni mal, ni disparition, il n'y a ni naissance ni corps ni organes des sens, ni intellect. Il n'y a pour moi ni terre, ni eaux, ni feu, ni vent pour moi, ni ciel...* » (Kaivalyop. 22.) Le salut est une opération essentiellement égoïste : le sage rejoint seul la solitude de l'Absolu, *monos pros monon* nous dira Plotin. Bien entendu, dans une telle métaphysique, l'idée même d'amour n'a aucun sens, ou du moins elle n'a pas le sens que nous lui accordons dans notre terminologie, informée par le courant judéo-chrétien : à savoir une certaine relation de personne à personne, de je à tu. « *Ce n'est pas par amour du mari qu'on aime un mari, mais c'est par amour de soi qu'on aime un mari. Ce n'est pas par amour de l'épouse qu'on aime une épouse, mais c'est par amour de soi qu'on aime une épouse... Ce n'est pas par amour du brahman qu'on aime le brahman, mais c'est par amour de soi qu'on aime le brahman... Ce n'est pas par amour des êtres qu'on aime les êtres, mais c'est par amour de soi qu'on aime les êtres..., etc...* » (Brhadaran. Up. II.) L'amour n'existe pas, à vrai dire, parce que l'autre n'existe pas. C'est ce que formulera Spinoza, d'une manière particulièrement claire : « *Il ne peut y avoir d'amour proprement dit de Dieu pour autre chose,*

puisque tout ce qui est ne forme qu'une seule chose, à savoir Dieu lui-même. » (Court traité, chapitre 24.)

L'Absolu, en lui-même, indivis, est par-delà la conscience ; il n'y a pas en lui de dualité. Il est, c'est tout ce qu'on en puisse dire. « *Là où il y a dualité, l'un sent l'autre, l'un voit l'autre, l'un entend l'autre, l'un interpelle l'autre, l'un pense l'autre, l'un connaît l'autre. Mais celui pour qui toutes choses sont devenues Soi, qui et comment pourrait-il sentir, qui et comment pourrait-il voir, qui et comment pourrait-il entendre, qui et comment pourrait-il interpeller, qui et comment pourrait-il penser, qui et comment pourrait-il connaître?* » (Brhadaran. Up. II.)

On le voit, — du moins espérons-nous l'avoir mis en évidence, — rien n'est plus contraire, plus opposé, à cette métaphysique et à cette théologie, à cette spiritualité, que la métaphysique, la théologie et la spiritualité biblique. Si l'on prend la tradition biblique comme référence, on peut dire que la tradition qui s'exprime dans les Upanishad en est l'inversion, presque point par point. Dans cet article, consacré au personnalisme biblique, nous aurons surtout cité des textes indiens. Mais c'est que, précisément, pour prendre conscience, d'une manière réflexive, de l'originalité de la pensée biblique en sa structure métaphysique il est nécessaire de regarder ailleurs, de comparer. Là nous paraît être la fécondité de la méthode comparative en philosophie. Nous ne voulons pas reprendre ici des analyses que nous avons tentées ailleurs. Mais rappelons seulement, en ce qui concerne la doctrine de la personne, les points où l'opposition est flagrante, entre les deux traditions.

L'Absolu des Upanishad est solitude. Il émet les mondes et les êtres par besoin, par insatisfaction, pour connaître. L'Absolu de la tradition biblique est Quelqu'un. Il ne crée pas parce qu'il en a besoin, ou qu'il devrait s'achever lui-même. La Révélation biblique nous introduit progressivement à l'idée que Dieu crée par amour. L'idée que Dieu aime se trouve enseignée dès le commencement de la Révélation : l'alliance est l'acte de l'amour de Dieu pour l'homme, et la liberté de cette alliance est proclamée : « *C'est parce que Dieu vous aime...* » (Deut. 7, 8.) Les êtres ne sont pas des parcelles de la Substance divine : ils sont créés, c'est-à-dire qu'ils sont eux-mêmes, distincts, irréductiblement. *Au fond de l'opposition entre la tradition de pensée indienne et la tradition biblique juive et chrétienne se trouve cette divergence initiale, radicale : dans la tradition indienne, les êtres multiples procèdent de l'Absolu par une individualisation de l'Un; dans la pensée biblique, par une création.* La pensée indienne, pas plus que la

pensée grecque, n'a l'idée de création. A partir de là, les jeux sont faits...

Dans la pensée biblique, il y a véritablement création d'êtres nouveaux, qui ne préexistaient d'aucune façon. En cela la pensée biblique s'oppose foncièrement non seulement à la métaphysique indienne, mais aussi à celle de Parménide, d'Empédocle, qui affirment que rien ne se crée.

Dans la tradition biblique, cette multiplication des êtres n'est pas conçue comme une déplorable division de l'Absolu, division qu'il faudra résorber, mais comme un don, un don bienheureux, un don d'amour : la *création est aimée*. C'est le deuxième point par où la pensée biblique diverge fondamentalement de la pensée indienne.

La création est aimée, elle est belle, elle est bonne, elle chante la gloire du Dieu créateur ; elle est manifestation de sa beauté et de son amour ; elle est sa gloire. Les mystiques hébreux ne se lasseront pas d'en inventorier les richesses et la signification. Rien de tel dans la pensée indienne.

Les êtres multiples sont aimés, pour eux-mêmes. C'est le fondement même de l'éthique biblique. Les êtres multiples, personnels, existent bien, ils ne sont pas une illusion que la connaissance va dissiper. Ils sont créés. Ils ne préexistaient pas. La tradition biblique ignore absolument le thème de la préexistence des âmes et celui, connexe, de la transmigration. La fécondité est une bénédiction du Créateur. La naissance est vraiment une création, où Dieu, l'homme et la femme coopèrent à l'invention d'un être nouveau. La création se continue par cette naissance continuelle d'êtres nouveaux. Nous le voyons, nous sommes aux antipodes de ce qu'enseignent les Upanishad, la Bhagavat-Gîta, et les Présocratiques.

Les êtres sont créés corporels : l'homme concret n'est pas une âme tombée dans un corps. Le corporel n'est pas pensé comme une prison, il n'est pas méprisé, ni exécré ; il n'est ni une prison ni un lien ni une souillure. Par là, à partir de là, la spiritualité biblique s'opposera radicalement à la spiritualité de l'Inde, comme à celle de Platon, de Plotin et des gnostiques.

De cette constitution plénière, ontologique, de l'existence multiple et personnelle, il résulte que l'homme est engagé, par rapport à Dieu et aux autres hommes, dans un ordre éthique. Contrairement à ce que disent les Upanishad, la Bhaagavat-Gîtâ et Empédocle, l'homme peut être tué : l'autre existe, on peut lui faire du mal, on peut le tuer, on peut l'opprimer, l'humilier, et cela n'est pas une apparence ; cela compte. L'éthique biblique est fondée sur ce réalisme de l'existence personnelle. L'éthique biblique se caractérisera par

un attachement passionné à l'homme concret, à l'homme existant, à l'homme victime, à l'homme opprimé. Israël a été captif en Égypte ; il a été un *Lumpenproletariat* au service de Pharaon. Israël se souviendra de ce qu'est la servitude. « *Vous connaissez l'âme des étrangers et des esclaves, car vous avez été étrangers et esclaves en Égypte.* » Israël s'en souviendra, depuis Moïse, depuis Amos, jusqu'à Marx.

Le réalisme de l'éthique est fondé sur le réalisme de l'amour. Le centre, l'essence même de la Révélation biblique, est l'enseignement de l'amour de Dieu, qui est Quelqu'un, pour l'homme. Comme l'a souligné justement Martin Buber, « *la grandeur du rôle d'Israël n'est pas tant d'avoir enseigné le seul vrai Dieu, principe et fin de tout être, mais d'avoir montré que pouvoir parler à Dieu* (die Anredbarkeit) *était une réalité; pouvoir lui dire Tu, se tenir-avec-lui-face-à-face; en relation avec lui... C'est Israël le premier qui a compris, qui a vécu la vie comme un « être interpellé » et un « recevoir une réponse »... La vie de chaque créature comme un dialogue, tel fut le message d'Israël...* » (1).

Le principe de la sagesse, de la spiritualité biblique, ce n'est pas de dissiper l'illusion du multiple — l'existence des êtres n'est pas une illusion, mais un don du Créateur — mais l'amour de Dieu et l'amour des êtres qu'il a créés avec nous, pour nous, nos compagnons. Le Judaïsme ultérieur développera constamment et fidèlement ce thème central, le cœur même de la Révélation (2).

Il en est résulté une éthique révolutionnaire, par rapport à l'état et aux mœurs du paganisme antique, comme du paganisme moderne : le respect absolu, l'amour dû à chaque homme vivant, le refus de tout système de caste ou de classe, qui équivaut à dénier l'existence personnelle à certains êtres. Les prophètes d'Israël ont apporté le levain de la justice dans la vieille pâte humaine, qui résiste à cette exigence (3).

Enfin, dans la perspective biblique, et ultérieurement dans la théologie juive comme dans la théologie chrétienne, il ne s'agit nullement de nous fondre, comme le grain de sel, dans l'Océan de la Substance divine. La communion entre l'homme et son Dieu, dans la communauté du Peuple nouveau créé par Dieu, est une communauté personnelle, qui implique la distinction des personnes, au sein même de l'Union béati-

(1) Martin BUBER, *Die Chassidische Botschaft*, pp. 11-12.

(2) Sur ce point, voir Georges VAJDA, *l'Amour de Dieu dans la théologie juive au Moyen Age*, Paris, Vrin, 1958.

(3) Nous nous permettons de renvoyer à nos développements contenus dans *la Doctrine morale des prophètes d'Israël*, éd. du Seuil, 1958.

fiante. Le personnalisme biblique, du commencement jusqu'à la fin, s'affirme.

***

Il reste, en présence de ces deux métaphysiques, de ces deux théologies, de ces deux spiritualités, à choisir... En fait, les hommes choisissent selon les préférences secrètes de leur cœur, pour l'une ou pour l'autre tradition, pour l'une ou pour l'autre mystique.

Cependant des critères pourraient être invoqués. Le Réel par exemple, qui nous enseigne une invention d'être au cours du temps, une différenciation personnalisante. Mais les métaphysiques du type indien récusent l'enseignement de l'expérience, qui est précisément, selon elles, l'illusion. L'expérience nous enseigne la naissance des êtres : la théosophie brahmanique répond qu'il n'y a pas de naissance. L'expérience empirique nous présente une multiplicité d'êtres : la théologie indienne nous affirme que cette multiplicité est l'illusion première. Par contre, les métaphysiques de l'Inde, comme les théosophies ultérieures, nous affirment la préexistence des âmes et la transmigration. Entre l'expérience et leur doctrine, il faut choisir. Avons-nous un critère pour choisir entre l'enseignement du Réel expérimental, et l'enseignement d'une doctrine qui se prétend supérieure à l'expérience? Non. Pas plus qu'il n'existe de critère pour démontrer à un schizophrène que le monde extérieur existe, qu'il a bien fermé cette porte dont il vérifie inlassablement la fermeture, ou qu'il a un corps. En présence des métaphysiques, peut-être faut-il faire appel à cette *fonction du Réel* que les psychiatres, depuis cinquante ans, considèrent comme capitale dans la psychologie de l'homme normal, et qui est lèsée dans la psychologie de l'homme malade. A ce sujet, les travaux et les analyses de Pierre Janet, de Bergson, de Minkowski, pourraient être invoqués. Certaines métaphysiques semblent être atteintes d'une déficience dans cette *attention au Réel*, qui, lorsqu'il s'agit des êtres vivants, s'appelle respect. On songe aussi aux analyses du Dr Hesnard, sur les fausses éthiques, et l'éthique réelle, qui est fonction du réel, fonction des êtres vivants. Ce mépris des êtres, ce mépris des hommes qui s'exprime dans certaines mystiques, ne trahit-il pas une insuffisance dans l'attention au réel — une sorte de psychasthénie morale? L'amour lui-même n'est-il pas le paroxysme, la plénitude de l'attention aux êtres? Certains malades, tous les malades, peut-on sans doute dire en s'appuyant sur les travaux de la psychopathologie moderne, se caractérisent par une chute de leur attention au réel, et une incapacité d'aimer : l'autre dis-

paraît dans leur univers. Le malade est une monade solitaire. Il ne communie plus.

Ces quelques suggestions ne sont proposées que pour ajouter à notre exposé, qui n'a voulu être qu'un échantillon de ce que peut être la philosophie comparée, une ultime invitation : la psychologie, et plus précisément, la psychopathologie, ne pourrait-elle pas se pencher sur l'histoire des métaphysiques et sur l'histoire des religions pour en faire l'analyse du point de vue de la psychologie humaine normale et du point de vue de la psychologie de l'onirisme et du phantasme? Aucun doute, par exemple ; que l'exécration du corps que l'on trouve dans nombre de textes gnostiques ne relève de la psychologie des conflits. L'histoire générale des métaphysiques devra offrir matière à une psychanalyse des métaphysiques.

Et cette psychanalyse des métaphysiques ne fera que préparer le discernement des esprits et des options secrètes, qui s'opèrent dans les secrets des cœurs.

CLAUDE TRESMONTANT.

L'Année juive (1)

Le Peuple Saint : L'Année Juive.

Sur le plan de l'éternité, le verbe s'efface pour laisser place au silence de la communion parfaite. Car l'union ne s'achève que dans le silence. Le verbe réunit, mais ceux qui sont unis trouvent, par là-même, le silence. Ainsi, la liturgie qui, telle un réflecteur, concentre le rayonnement de l'éternité sur le cours éphémère de l'année, doit acheminer l'homme vers ce silence. Mais au sein de la liturgie même, le silence unanime ne peut s'obtenir qu'après une longue préparation, pendant laquelle le verbe domine encore la scène. C'est par le verbe que l'homme doit parvenir à partager le silence. Il lui faut d'abord savoir entendre.

Sociologie de la Multitude : Écouter.

... Ce qu'il s'agit d'apprendre ici n'est pas cette façon d'entendre qui encourage l'orateur à parler, mais une manière d'écouter qui n'appelle aucune réponse possible. Nombreux ceux qui entendront. Celui qui parle ne doit pas prononcer des paroles qui sont les siennes... La véritable unanimité d'un auditoire qui ne fait qu'écouter, qui est « tout oreilles », n'est pas due à la personne de l'orateur, mais au fait que l'individu vivant et qui parle s'efface derrière le lecteur de mots, et plus encore, derrière les mots eux-mêmes. Voilà pourquoi tout sermon doit être appuyé sur un « texte ». C'est seulement parce qu'il se rapporte à un texte qu'il peut retenir l'attention de l'assistance tout entière. La spontanéité ne saurait avoir pour but de susciter la ferveur. Elle ne pourrait que détruire l'unanimité de l'attention. Mais le texte, que l'assemblée sait être la parole de Dieu, assure à celui qui le lit l'attention unanime de tous ceux qui se sont réunis pour l'entendre. Il en est de même pour le sermon pour autant qu'il est censé être une interprétation du texte. Car un sermon qui provoquerait dans

(1) Dans ces lignes extraites de *l'Étoile de la Rédemption*, Franz Rosenzweig interprète la structure du calendrier juif à la lumière du concept Création-Révélation-Rédemption, dont l'exposé constitue la substance de l'ouvrage.

l'auditoire des exclamations ou seulement même des velléités d'exclamations, un sermon où le silence de l'assemblée pourrait être rompu autrement que par un chant à l'unisson, mériterait bien peu son nom. Ce pourrait être en revanche un excellent discours politique. Et un discours politique serait lui-même un échec s'il n'était interrompu d'approbations et d'applaudissements, si l'auditoire n'était gai et passionné. Le sermon, tout autant que la lecture du texte doit provoquer une communion de silence de la part de l'assemblée. Car il n'est pas un discours, mais une exégèse : la partie la plus importante en est la lecture du texte des Écritures. C'est par cette lecture que s'obtient l'unanimité de l'attention, et, par voie de conséquence, l'unanimité de l'assemblée tout entière.

Le sabbat.

Fondement de cette unanimité, la lecture de la Thora est le centre liturgique de la fête qui constitue l'assise de l'année spirituelle, le Sabbat. Par sections hebdomadaires, la Thora entière est lue au cours de cette année spirituelle, rythmée par les Sabbats. A tout prendre, chaque Sabbat ressemblerait à un autre, si le texte des Écritures qui lui est assigné ne variait chaque fois. Ainsi apparaît-il clairement qu'il n'est pas une fin en soi, mais une partie composante dans un ensemble, celui de l'année. Car c'est seulement dans l'année que les éléments distincts se fondent dans un tout. Le Sabbat fait de l'année une réalité — une réalité qui doit être recréée semaine après semaine. On pourrait dire que l'année spirituelle ne connaît des Écritures que chaque section particulière, mais elle est en fait une année, précisément parce que la semaine n'est qu'un moment fugitif. C'est seulement par la succession des Sabbats que se referme la guirlande de l'année. La régularité même de cette succession, le fait que, hormis la section de la Thora qui lui est propre, chaque Sabbat ressemble au précédent, font de cette institution la pierre angulaire de l'année. L'année, en tant qu'année spirituelle, n'existe que par les Sabbats. Ils précèdent tout ce qui peut encore survenir, et, imperturbablement, côtoient tout le reste, poursuivant leur course égale parmi les splendeurs des jours de fête. Au travers des vagues de joie et d'affliction, de douleur et de félicité que soulèvent les fêtes, le cours des Sabbats demeure invariable, refuge de l'âme emportée par ces tourbillons. C'est le Sabbat qui crée l'année, et ainsi la signification principale du Sabbat réside-t-elle dans le sens symbolique de sa liturgie : c'est une fête qui commémore la Création.

La Fête de la Création.

Car Dieu créa le ciel et la terre en six jours et, au septième, il se reposa. Ainsi le septième jour devint le « jour du repos », le « Sabbat », pour célébrer « le souvenir de l'œuvre de création » (1), ou, plus exactement, l'achèvement de cette œuvre — « Ainsi furent achevés les cieux et la terre, et toute leur armée » (2). Le Sabbat reflète dans l'année la création du monde. De même que l'existence totale du monde précède tout événement, de même la succession des Sabbats préexiste à toutes les fêtes commémorant des événements et se déroule le long de l'année sans que ces fêtes puissent l'altérer. D'autre part, de même que la création ne se limite pas au fait que le monde a été créé une fois, mais exige pour s'accomplir d'être renouvelée à chaque aurore, de même le Sabbat, fête de la création, ne saurait être célébré une seule fois par an, mais doit se répéter tout au long de l'année, semaine après semaine, semblable à lui-même et pourtant toujours différent. Enfin, de même que la création est en soi un tout complet, car la révélation n'ajoute rien qui n'y soit déjà latent à l'état de présage, de même la fête de la création doit aussi embrasser le contenu de toutes les fêtes de la révélation ; dans son déroulement interne, du vendredi soir au samedi matin, elle doit être toute présage.

Le Vendredi Soir.

Le jour du Sabbat — par contraste avec les jours de la semaine — la grande prière de bénédictions, dite trois fois par jour, est enrichie de compositions poétiques qui transforment la simple répétition en un tout organisé et fini. La prière du vendredi soir comporte une allusion à l'institution du Sabbat lors de la création du monde. On y trouve les mots qui concluent le récit de la création : « ... et furent achevés les cieux et la terre. » Au retour du service à la Maison de Prières, ces paroles sont répétées à la maison devant les saintes lumières, avant que — dans la bénédiction prononcée sur le pain et le vin, dons divins de la terre — la nature divine de ce qui est terrestre ne soit attestée, et le jour tout entier consacré comme une fête commémorant la création. Car le pain et le vin sont les œuvres les plus parfaites de l'homme et rien ne peut les surpasser. Ils ne peuvent cependant se comparer à ses autres travaux où son esprit inventif ingénieusement conjugue les dons de la nature, et, ce faisant, stimule sa propre ingéniosité. Le pain et le vin ne sont autres que les dons ennoblis de la

(1) Liturgie domestique du Sabbat.
(2) *Genèse*, II, 1.

terre. L'un est le principe de la force, l'autre de la joie. Tous deux ont été parachevés dans la jeunesse du monde, et ni l'un ni l'autre ne peuvent vieillir. Chaque bouchée de pain, chaque gorgée de vin a une saveur aussi merveilleuse que la première fois que nous en avons goûté, et certainement pas moins délicieuse qu'elle ne parut à ceux qui les premiers coupèrent le blé et récoltèrent les grappes.

Le Matin du Sabbat.

Alors que la veille du Sabbat exalte avant tout la création, le matin du Sabbat célèbre la Révélation. La composition poétique interpolée dans la grande prière de bénédictions proclame la joie de Moïse devant le don fait par Dieu du Sabbat. Et l'expression de la joie de celui qui reçut la révélation, de celui à qui Dieu « parlait face à face comme un homme parle à son ami » (1) et qu'il reconnut plus qu'aucun autre prophète d'Israël, cette expression de joie est suivie de la lecture de la section des Écritures assignée à la semaine, par les représentants de l'assemblée. La veille du Sabbat, le peuple reconnaît que la terre est création ; le matin du Sabbat, il exprime sa conscience d'avoir été élu par le don de la Thora, ce qui signifie que la vie éternelle a été implantée en son sein. L'homme appelé de l'assemblée à lire la Thora s'approche du livre de révélation avec la conscience d'être un élu. Quand il quitte le livre et, de nouveau, se perd dans l'assemblée, il le fait avec la connaissance de la vie éternelle. Mais au cours du Sabbat lui-même, cette connaissance de la vie éternelle lui fait franchir le seuil qui sépare la révélation et la création, d'une part, de la rédemption de l'autre. La Prière de l'après-midi devient la prière de la Rédemption.

L'Après-Midi du Sabbat.

Israël est plus que le peuple élu, c'est le « seul et unique » peuple, le peuple du Dieu Seul et Unique. Ici toute la ferveur que le Juif en prières insuffle au mot sacré « Seul », cette ferveur qui commande la venue du Règne, atteint sa plus haute intensité. Deux fois par jour, le matin et le soir, après que l'injonction « entendez » ait recréé la communauté d'Israël, et qu'en invoquant Dieu comme « Notre Dieu » (2), la présence immédiate de l'Éternel ait été reconnue, l' « Unité » de Dieu est proclamée, comme étant son nom éternel, au-delà de tout nom, au-delà de toute présence. Et ce n'est pas un vain mot. Nous savons que par lui l'union éternelle de Dieu

(1) *Exode*, XXXIII, 11.
(2) « Écoute, o Israël, l'Éternel notre Dieu, l'Éternel est Un. »

avec son peuple et de son peuple avec le reste de l'humanité s'accomplit par l'intermédiaire de tous ceux qui « acceptent le joug du Royaume de Dieu » (1). C'est de tout cela que frémit la prière de l'après-midi du Sabbat, dans l'hymne au seul peuple du Seul et Unique Dieu. Et les chants du « troisième repas », pour lequel vieillards et enfants se rassemblent autour de la longue table dans la lumière du jour qui décline, débordent de la certitude que le Messie viendra, et viendra bientôt.

La Fin du Sabbat.

Le Sabbat est et reste une fête du repos, de la réflexion. Sans doute est-ce une fête, mais c'est aussi un jour de la semaine, sans plus. Ce n'est pas un jour aussi marquant que ceux des Fêtes, bien qu'il soit essentiel au déroulement de l'année. Mais il ne prend son importance que par rapport à la semaine, pour aussitôt s'effacer en elle. Quand l'assemblée pénètre dans la Maison de Dieu, elle salue le Sabbat avec joie, comme le futur époux sa fiancée, mais plus tard le Sabbat s'estompe dans la vie quotidienne, tel un rêve. Le cycle le plus court que connaisse l'homme, la semaine, recommence. Un enfant tient la lumière qu'un homme plus âgé a allumée, tandis que, les yeux clos, il boit une coupe de vin, s'éveillant du rêve de perfection ourdi par la fête du septième jour. Il faut trouver le chemin qui ramènera du sanctuaire au monde du travail. L'année, toute la vie, est bâtie sur le passage du sacré au profane, du septième au premier jour, de la tâche parachevée à la remise en œuvre, de la vieillesse à l'enfance. Le Sabbat est un rêve de perfection mais ce n'est qu'un rêve. Cependant, parce qu'il est à la fois rêve et perfection, il est la pierre angulaire de la vie ; ce n'est qu'en tant que fête de la perfection qu'il est la création constamment renouvelée.

Le Repos.

Telle est bien, en effet, la signification fondamentale du Sabbat. Il fut institué au départ pour commémorer l'œuvre de création, et il constitue, de ce fait, la base solide et durable de l'année spirituelle. Son institution fut, d'autre part, le premier signe de la révélation contenue dans l'acte même de création. Bien que dissimulé, le nom révélé de Dieu apparaît dans les Écritures pour la première fois dans les paroles instituant le Sabbat. Ainsi, étant à la fois le symbole de la création et de la première révélation, il est aussi et même

(1) en récitant cette profession de foi, selon le *Talmud* (Mishnah Berakhot, II, 2).

surtout, rédemption par anticipation. Car qu'est-ce que la rédemption sinon la conformité de la révélation avec la création? Et quel peut en être la prémisse inéluctable sinon le repos de l'homme après l'accomplissement de son travail terrestre? Pendant six jours il a travaillé et veillé à ses affaires ; le septième, il se repose. Pendant six jours il a prononcé les nombreux mots, utiles et inutiles, qu'exigeait de lui la journée de travail, mais le septième, il obéit à l'ordre du prophète : il laisse ses lèvres se reposer du langage de chaque jour, et apprend à se taire, à *écouter*. Et tous les membres de sa maisonnée doivent participer à cette sanctification du jour de repos en *écoutant* la voix de Dieu dans le silence. Celui-ci ne doit pas être troublé par le bruit d'ordres que l'on donne. Le serviteur et la servante doivent aussi se reposer : et il est même dit que c'est précisément pour *leur* repos que ce jour de repos a été institué, car s'ils se reposent, alors, vraiment, la maison tout entière est libérée du bruit et du bavardage quotidiens et livrée au repos.

La Perfection.

La véritable signification du repos est la rédemption. Il ne saurait être simplement la période nécessaire pour reprendre des forces afin de continuer à travailler. Le travail est un constant recommencement. Le premier jour de travail est le premier jour de la semaine, mais le jour de repos est le septième. La fête de la création est la fête de la perfection. En la célébrant, nous allons, tout en restant dans la création, au-delà de la création et de la révélation. La grande Prière de bénédictions, le jour du Sabbat, ne comporte aucune de ces requêtes qui ont trait aux besoins de l'individu. Non seulement n'exprime-t-elle aucune des sollicitations de la semaine visant des satisfactions matérielles telles qu'une bonne année, une bonne récolte, la santé, l'intelligence, mais aucune, non plus, des demandes que peut formuler tout enfant de Dieu pour le pardon des péchés et la rédemption finale. Hormis les prières pour la paix et la venue du Règne — qui sont le fait des individus comme de la communauté — il n'est proféré que louanges et grâces. Car, le jour du Sabbat, l'assemblée se sent déjà rachetée — dans la mesure où un tel sentiment est possible par anticipation. Le Sabbat est la fête de la création, mais d'une création accomplie dans le souci de la rédemption. Cette fête, instituée à l'issue de la création symbolise la signification et le but de la création. C'est pourquoi nous ne célébrons pas la fête de l'Œuvre première de création le premier jour de cette création, mais le dernier, le septième jour.

Sociologie de la Communauté : le Repas.

Le fait d'écouter en silence n'est que le commencement de la communauté. Mais la vie intérieure de celle-ci ne commence ni ne finit avec cet acte initial. Cette vie qui est la nôtre ne naît que dans un acte qui est essentiellement un renouvellement. Non pas une simple répétition d'une première création, mais la recréation de ce qui s'est usé. C'est le repas qui recrée la vie du corps, qui renouvelle la cellule vieillie. Le corps renaît chez l'individu, grâce à la nourriture et la boisson. Pour la communauté, le repas pris en commun est le moyen de faire renaître la vie consciente... La vie en commun symbolisée par le repas pris en commun ne constitue naturellement pas l'épreuve décisive. Mais sur la voie qui mène à l'ultime silence unanime, c'est la seconde étape, comme le fait d'écouter en commun avait été la première. Le repas en commun fait partie intégrale du Sabbat comme de toutes les autres fêtes. Il en est l'élément central particulièrement dans la première de ces fêtes, qui, solidement encadrées dans l'année spirituelle, reflètent l'image mouvante de la marche éternelle du peuple.

Les Fêtes de la Révélation.

Les trois fêtes de pèlerinage, celle de la sortie d'Égypte, celle de la révélation des Dix Commandements, et la Fête des Cabanes dans le désert, fêtes à l'occasion desquelles chacun dans la Terre Promise se rendait au sanctuaire commun, décrivent le peuple comme porteur de la révélation. Création et rédemption apparaissent dans la révélation — la création parce qu'elle fut accomplie pour la rédemption, et est ainsi, dans un sens plus étroit, la création de la révélation, la rédemption parce que la révélation nous invite à l'attendre. Aussi, au cours de la destinée du peuple élu pour recevoir la révélation, les fêtes qui doivent lui confirmer cette vocation sont groupées autour du jour et du moment où la révélation a été, en fait, reçue. Tout d'abord, *un peuple* se crée, puis les paroles révélées lui sont données, enfin, muni de la Thora, il erre par le désert du monde. La Pâque et Les Cabanes, qui durent chacune huit jours, se groupent autour de la Fête des Semaines, qui dure deux jours. Ces trois fêtes jalonnent la route de l'année déjà marquée du cycle des Sabbats, route dont la nature est, pour ainsi dire, éternelle. Car ce n'est qu'en apparence que ces fêtes sont commémoratives. En réalité l'histoire en elles est vivante et présente, et ce qui est dit à chaque participant lors de la première d'entre elles, est vrai pour toutes : il doit célébrer la fête comme si lui-même avait été délivré de l'esclavage en Égypte. Le début, le milieu,

la fin de cette histoire nationale, la fondation, l'apogée et l'éternité du peuple, renaissent à chaque génération.

La Fête de la Délivrance.

C'est la délivrance, c'est la libération qui unit les hommes pour en faire un peuple. La fête qui marque le début de l'histoire nationale est une fête de libération. C'est pourquoi le Sabbat peut légitimement être interprété comme un rappel de la sortie d'Égypte. Car la liberté qu'il proclame du serviteur et de la servante est conditionnée par la libération du peuple, en tant que tel, de l'esclavage en Égypte. Et dans tout ce qui ordonne de respecter la liberté du serviteur lui-même, de l'étranger lui-même, la loi de Dieu ravive la conscience du lien qui existe entre la liberté au sein du peuple même, liberté ordonnée par Dieu, et la libération du peuple de l'esclavage en Égypte, libération accomplie par Dieu. Telle la création du monde, la création du peuple contient en puissance la fin ultime pour laquelle il a été créé. Ainsi le peuple est arrivé à considérer cette fête comme la plus éclatante des trois, résumant à elle seule la signification des deux autres.

Parmi les nombreux repas de l'année spirituelle, le repas du soir de la Pâque, autour duquel le père rassemble toute la famille, est le « repas des repas ». C'est le seul qui, du début à la fin, ait le caractère d'un culte. Aussi la Seder (« ordre ») est-elle réglée comme une liturgie. Dès le début, la lumière du mot « liberté » se répand. Cette atmosphère de liberté s'exprime par un nombre de rites qui « distinguent cette soirée de toutes les soirées ». Les convives, par exemple, sont allongés sur des coussins. Mais il y a plus que ce rappel des banquets de l'antiquité. L'enfant le plus jeune est celui qui parle, et ce que le père dit à table est adapté à la personnalité de l'enfant et à son degré de maturité. Les principes d'éducation, nécessairement autocratiques et qui ne reposent jamais sur une base d'égalité, sont provisoirement oubliés. Celui qui se trouve le plus près de la périphérie du cercle donne le ton de la conversation. Aucun être présent physiquement à ce repas n'en sera exclu en esprit. La liberté d'une société est toujours faite de la liberté des individus qui la composent. Aussi ce repas est-il le symbole de la vocation du peuple pour la liberté. Que cette vocation soit seulement un début, l'acte initial par lequel un peuple est créé, s'exprime encore par l'importance qui est donnée à l'enfant le plus jeune. Puisqu'il lui est permis de s'exprimer, toute la cérémonie revêt, en fin de compte, un caractère éducatif. Le père de famille parle, la famille écoute, et ce n'est que plus tard dans la soirée que s'affirme l'indépendance de chacun. Avec les chants de

louanges et ceux de la deuxième partie du repas, chants qui passent des mystères de la divinité aux plaisanteries suscitées par le vin, les dernières parcelles d'autocratie dans la conduite du repas s'effacent devant l'affirmation de liberté des convives.

La Fête de la Révélation.

Des trois fêtes du peuple de la révélation, la fête de la révélation, dans le sens étroit du mot, ne dure que deux jours. Dans le temps, la révélation se situe entre l'éternel passé et l'éternel devenir. Et de même que la révélation est intimement liée à la création, puisqu'elle est contenue en elle et que la création de son côté suggère la révélation, désigne même la révélation comme devant être l'aboutissement de la création, de même la Fête de la Révélation est étroitement liée à celle qui commémore la fondation du peuple. A partir du deuxième jour de la fête de la délivrance, on commence à compter les jours *à vivre avant* la fête de la révélation. La fête elle-même concerne exclusivement le double miracle du Sinaï : Dieu est venu à son peuple et lui a donné les Dix Commandements. Cette fête diffère de celle qui glorifie l'origine du peuple — et qui contient tout le reste en puissance — en ce qu'elle ne connaît que l'Éternel. Ce qui précède et ce qui suit la révélation restent dans l'ombre. Le peuple est complètement absorbé dans sa communion avec Dieu. Même les passages qu'on lit des Prophètes n'ouvrent aucune perspective sur le passé ou l'avenir. Ils ne font que fouiller plus avant dans la conscience. C'est Ézéchiel et sa vision énigmatique du char céleste qui porte le trône de Dieu, c'est le chant tumultueux d'Habakkuk décrivant l'entrée orageuse de Dieu en ce monde, le premier suggérant les secrets de l'essence divine, le second dépeignant la toute-puissance de l'Éternel, mais chacun dans les limites du moment suprême de la révélation. Et les hymnes composés plus tard pour cette même fête ne se lassent point de trouver de nouvelles paraphrases poétiques pour exprimer ou qualifier l'essence même de la révélation : les Dix Commandements.

La Fête des Cabanes.

Mais le peuple n'est pas autorisé à s'attarder dans l'ombre protectrice du Sinaï, dont Dieu l'enveloppa pour qu'il fût seul avec Lui. Sa communion secrète avec Dieu doit prendre fin. Il lui faut maintenant aborder cette vie errante par le désert, dont la génération qui attendit au pied du Sinaï ne verra pas la fin. C'est une autre génération qui trouvera enfin le repos dans le divin sanctuaire de la Terre Promise. La fête des Cabanes est la fête à la fois de la vie errante et du repos.

En souvenir des longues étapes du désert qui conduisirent finalement au repos, les membres de la famille ne prennent pas leur joyeux repas dans les pièces familières de la maison, mais sous un toit hâtivement construit, un toit de fortune qui permette de voir briller le ciel. Ainsi est-il rappelé au peuple que si le toit d'aujourd'hui peut paraître solide, s'il invite au repos et à une vie sans risque, il n'est rien d'autre qu'une tente où suspendre un instant la longue marche errante par le désert des siècles. Car le repos, celui dont parla le bâtisseur du premier temple, ne s'obtient pas avant que la vie errante ait pris fin, et ses paroles sont lues à la fête : « Béni soit l'Éternel qui a donné du repos à son peuple » (1).

Les passages des Prophètes lus à cette occasion prouvent de nouveau — s'il en était besoin — que ce double sens est bien celui de la fête, que c'est une fête de la rédemption limitée au cycle des trois fêtes de la révélation. Voilà pourquoi la rédemption n'est célébrée ici que comme l'espoir et la certitude d'une rédemption future. Et tandis que cette fête a lieu dans le même mois que les Jours Austères, qui sont les fêtes d'une rédemption présente et éternelle, elle ne coïncide pas avec eux, bien qu'elle en soit fort voisine. Le premier jour de la Fête des Cabanes, on lit le majestueux chapitre final de Zacharie, ce chapitre qui évoque le jour de l'Éternel, avec la prédiction : « Et l'Éternel sera Roi de toute la terre ; et ce jour-là l'Éternel sera le seul Éternel, et son nom sera le seul nom » (2).

Par cette ultime parole d'espoir s'achève le service du jour. Les autres jours de la fête ces paroles sont remplacées par celles de Salomon à la dédicace du Temple, quand l'arche errante trouve enfin le repos que Josué avait déjà donné au peuple. A la fin de la prière de Salomon se trouvent admirablement associés l'espoir « que tous les peuples de la terre reconnaissent que l'Éternel est Dieu, qu'il n'y en a point d'autre » (3) et l'avertissement au peuple élu : « Que votre cœur soit tout à l'éternel » (4). Et le chapitre d'Ézéchiel lu à cette fête exprime d'une façon classique comment parviennent à se confondre les notions d'unité du cœur, unité de Dieu et unité du peuple, qui, dans le concept de la sanctification du nom de Dieu par le peuple élu pour tous les peuples, forment la base la plus profonde du Judaïsme. Dans ce chapitre se trouve aussi la source biblique du Kaddisch, qui est essen-

(1) I *Rois*, VIII, 56. Partie de la section des Prophètes lue le huitième jour de la fête.
(2) *Zacharie*, XIV, 9.
(3) I *Rois*, VIII, 60.
(4) I *Rois*, VIII, 61.

tiellement la prière de cette triple sanctification : « Je manifesterai ma grandeur et ma sainteté, je me ferai connaître aux yeux de la multitude des nations, et elles sauront que je suis l'Éternel » (1).

Ainsi la Fête des Cabanes est-elle non seulement une fête du repos pour le peuple, mais aussi celle de l'ultime espoir. Elle est fête du repos seulement en ce qu'elle exhale l'espoir. En cette fête de la rédemption il ne s'agit pas de la rédemption présente. La rédemption n'est qu'espoir. Aussi cette fête ne peut-elle apporter le dernier mot puisqu'elle n'embrasse pas la rédemption dans son domaine, mais n'en donne qu'une vision fugitive, la fait entrevoir des sommets de la révélation. De même qu'au Sabbat succède toujours la semaine, de même cette fin de l'année spirituelle ne saurait être une conclusion en soi. Le jour de la Fête de la Loi, la lecture de la Thora s'achève et est aussitôt reprise. Et le vieillard qui, au nom de l'assemblée, a charge de cette transition n'est pas appelé « époux de la Thora » mais « fiancé de la Thora ». Ce n'est pas sans raison que le livre plein du doute le plus corrosif, l'Ecclésiaste, est lu traditionnellement pendant la Fête des Cabanes. Le désenchantement qui suit le Sabbat, dès que l'on a cessé de respirer son parfum et que la semaine s'affirme dans sa force toujours intacte, est, en quelque sorte, incorporé à la fête par cette lecture de l'Ecclésiaste. Bien que la Fête des Cabanes célèbre la rédemption et le repos, elle n'en est pas moins la fête de la vie errante par le désert. Ni dans les fêtes qui unissent les gens autour d'un repas commun, ni dans celles qui les unissent pour entendre en commun, l'homme n'a l'expérience d'une communauté engendrée par l'ultime silence. Au-delà de la création de la communauté dans le verbe commun, au-delà de l'expression de la communauté dans une vie commune, il doit exister quelque chose de plus haut, même si ce quelque chose se trouve aux limites extrêmes de la communauté et transcende la vie commune.

Les Fêtes de la Rédemption.

Les Jours Austères constituent des fêtes de caractère particulier. On les célèbre dans le mois de la fête qui, parmi toutes les autres, commémore l'arrivée au repos. Ce qui distingue les Jours Amers de toutes les autres fêtes est que là, et là seulement, le Juif s'agenouille. Là il fait ce qu'il refusa de faire devant le roi des Perses, ce à quoi aucun pouvoir sur terre ne peut l'obliger, et ce qu'il n'est tenu de faire devant personne, pas même devant Dieu, à tout autre époque de

(1) *Ézéchiel*, XXXVIII, 23.

l'année. Et s'il s'agenouille, ce n'est pas pour confesser une faute ou prier pour obtenir le pardon des péchés, ce qui est l'objet premier de la fête. Il ne s'agenouille que parce qu'il reconnaît la proximité immédiate de Dieu. C'est pour la même raison que, chaque jour de Sabbat, la Prière de Bénédictions omet de demander le pardon des péchés.

Le Jour de l'Expiation qui couronne la période des dix jours de rédemption, est à juste titre appelé le Sabbat des Sabbats. L'assemblée s'élève à la conscience de la présence divine en se remémorant le Temple de jadis et particulièrement l'instant où le prêtre, en cette occasion unique dans l'année, prononce le nom ineffable de Dieu, qui n'est jamais autrement exprimé que par une circonlocution. Alors l'assemblée tombe à genoux. Et elle partage pleinement le sentiment de la proximité de Dieu en récitant la prière liée à la promesse d'un avenir : « où chaque genou se pliera devant Dieu, où les idoles seront toutes renversées, où le monde sera tout entier sous le Règne du Tout-Puissant, où les enfants de la chair invoqueront son nom, où il rappellera à lui tous les méchants de la terre, et où tous accepteront le joug de son Règne. »

Le Jugement.

Ainsi, les Jours Austères, le Nouvel An et le Jour de l'Expiation replacent l'éternité de la rédemption dans le temps. La corne dans laquelle on souffle le jour du Nouvel An à l'apogée de la fête marque le jour comme un « jour de jugement ». Le jugement que l'on place ordinairement à la fin des temps est ramené ici au présent immédiat. Ainsi ce n'est pas le monde qui est ainsi jugé, car où peut bien être le monde au moment présent? C'est l'individu qui doit affronter son jugement. A chacun selon ses mérites. Le verdict pour l'année passée et celle à venir est écrit le Jour du Nouvel An et scellé le Jour de l'Expiation quand le dernier sursis, que constituent les dix jours de pénitence et le recours à Dieu, est révolu. L'année maintenant est à l'image de l'éternité. Chaque fois que revient ce jour du jugement, l'éternité est dépouillée de toute trace de l'au-delà ; elle se rapproche, elle est là à la portée de chacun et prête à saisir chacun dans ses serres vigoureuses. L'individu ne participe plus à l'histoire éternelle du peuple éternel ni à l'histoire éternellement changeante du monde. Il n'est plus question d'attendre, plus question de se cacher derrière l'histoire Il n'y a plus d'intermédiaire entre l'homme et le jugement qui l'attend. Debout dans l'assemblée, il dit « Nous ». Mais le « Nous » d'aujourd'hui n'est pas le « Nous » du peuple dans l'histoire. Le péché dont nous implorons le pardon n'est pas celui qui nous sépare des autres

peuples de la terre. C'est l'individu tout nu qui se tient devant Dieu. C'est seulement son péché humain et personnel qui est mentionné dans la longue énumération « des péchés que nous avons commis ».

L'Expiation.

Dieu jugera chaque homme sur ses propres actes et sur les pensées de son cœur. Dieu ne s'informera pas de ceux qui l'entourent et de ce qu'ils ont fait pour l'aider ou le corrompre. Chaque homme sera jugé uniquement sur ce qu'il a lui-même fait et pensé. Au début du dernier des Jours Amers, le Jour de l'Expiation, pour lequel les neufs jours de pénitence qui le précèdent n'ont été qu'une préparation, le fidèle a prié pour que tous ses vœux, toutes ses résolutions soient annulés, et qu'il puisse atteindre à la pure humilité de l'enfant égaré qui vient implorer son pardon de Celui qui « a pardonné à toute l'assemblée des enfants d'Israël et à l'étranger séjournant parmi eux ». Maintenant il est prêt à avouer et à répéter la confession de son propre péché devant Dieu. Il n'est plus coupable devant les hommes. Si son cœur était lourd d'une faute contre l'homme, il devrait se la faire pardonner en la confessant à l'homme. Le Jour de l'Expiation est étranger à de tels péchés, qu'il n'a pas à pardonner. Le Jour de l'Expiation, tous les péchés, même ceux commis à l'égard de l'homme et pardonnés par lui, sont des péchés devant l'Éternel, les péchés de l'homme solitaire, les péchés de l'âme. Et Dieu lève le visage vers la supplique unanime et désemparée de ces hommes par-delà la tombe, de cette communauté d'âmes, Dieu qui aime l'homme à la fois avant et après le péché, Dieu, contre qui l'homme dans son dénuement peut protester et demander pourquoi il est abandonné, Dieu qui est « miséricordieux et bienveillant, indulgent et plein de tant de bonté et de vérité, qui se montre miséricordieux encore à la millième génération, qui pardonne l'iniquité, les transgressions, le péché, et qui a pitié de celui qui revient ». Et ainsi l'homme, vers qui le visage de Dieu est levé, éclate en une profession de foi exaltante : « Le Seigneur est Dieu, le Dieu d'amour, lui seul est Dieu. »

Franz Rosenzweig.

(Traduit de l'anglais par Georges Chevassus.)

Sur les récits hassidiques

I

Il est de tradition chez les Hassidim, — et c'est là proprement une des formes essentielles du mouvement tout entier — de se communiquer les récits touchant leurs Zaddikim. On se trouvait présent lorsque telle grande chose est arrivée, on assistait à l'événement : il convient donc qu'on le relate et qu'on en porte témoignage. Aussi les mots de ce récit sont-ils plus que de simples mots, puisqu'ils transmettent aux générations futures une réelle expérience, le récit de ce qui s'est authentiquement passé, dont la relation devient elle-même un acte, et un acte saint. On raconte que le Voyant de Lublin, un jour, vit une grande lumière se répandre autour d'un klaus ; il y entra et trouva là un groupe de Hassidim qui s'entre-racontaient des histoires touchant leurs Zaddikim.

Selon le credo hassidique, la divine lumière primordiale est infuse chez le Zaddik ; de sa personne elle passe dans ses œuvres ; et de ces œuvres, elle passe aussi dans le récit qui les rapporte : elle baigne les paroles des Hassidim qui en font le récit. C'est au Baal-Shem, fondateur du Hassidisme, qu'on attribue l'affirmation que celui qui fait louange des Zaddikim, c'est autant dire qu'il évoque le mystère du Char Divin que contempla Ézéchiel. Ce à quoi un Zaddik de la quatrième génération, Rabbi Mendel de Rymanow, ami du « Voyant », vient apporter un éclaircissement supplémentaire lorsqu'il affirme : « Car les Zaddikim sont eux-mêmes le Char de Dieu » (1). Mais le récit est tout autre chose qu'un simple reflet : l'essence sacrée dont il procède se perpétue par son truchement et se maintient en lui. Le miracle, du fait qu'on le raconte, se reproduit et retrouve sa force. C'est par la parole vivante que se perpétue la vertu qui fut agissante une fois, et ainsi elle continue à agir, même après des générations.

Un jour qu'on demandait à un rabbi (dont le grand-père avait été le disciple du Baal-Shem) de raconter une histoire,

(1) Cité du *Midrash Genesis Rabba,* LXXX. 117 ; cf. Raschi, sur *Genèse,* 17, 22 (A.).

il répondit : « Une histoire, il faut qu'on la raconte de telle sorte qu'elle agisse et soit un secours en elle-même. » Puis il fit ce récit : « Mon grand-père était paralysé. Comme on lui avait demandé de raconter quelque chose de son Maître, il se prit à relater comment le Baal-Shem, lorsqu'il priait, sautillait et dansait sur place. Et pour bien montrer comment le Maître le faisait, mon grand-père, tout en racontant, se mit debout, sautillant et dansant lui-même. A dater de cette heure, il fut guéri. Eh bien ! c'est de cette manière qu'il faut raconter. »

Mais à côté de la tradition orale, une tradition écrite s'était aussi instituée dès les origines mêmes du mouvement. Toutefois aucun des textes eux-mêmes, du moins pour ceux des premières générations, ne nous a été conservé intégralement dans sa forme initiale et authentique. Certains Zaddikim ont bien tenu, au temps de leur jeunesse, à consigner formellement par écrit les actes et les paroles de leurs Maîtres ; seulement c'était surtout, nous dit-on, afin de conserver eux-mêmes ces témoignages, et non point dans l'intention de les répandre dans le public. Nous savons de source sûre, par exemple, que le Rabbi de Berditchev — sans doute celui de tous les Rabbis qui fut le plus proche du peuple — tenait un Journal de tous les faits et gestes et de tous les propos, même profanes, de son Maître, Rabbi Dow Beer de Meseritz, surnommé le Grand Maggid ; et nous savons aussi qu'il relisait sans cesse lui-même les notes qu'il avait prises, se concentrant et s'efforçant toujours encore d'en pénétrer le sens. Or, rien de tout ce Journal ne nous est parvenu ; et très peu de choses ont été conservées des autres écrits originaux.

La légende, cette forme attardée du mythe, s'est en général créée dans la littérature universelle à des époques où déjà la relation littéraire se développait à ses côtés, ou même avait atteint un certain degré de perfection. Ainsi la légende bouddhique avec le conte littéraire hindou ; ainsi la légende franciscaine avec la « nouvelle » italienne primitive.

Il en va tout autrement, par contre, de la légende hassidique, et ce n'est guère que de nos jours que la relation proprement littéraire a commencé à prendre forme parmi les Juifs de la Diaspora, lesquels avaient conservé une tradition orale. Les Hassidim, en se racontant les uns aux autres les récits des faits et gestes de leurs Maîtres et en se transmettant la louange de leurs Zaddikim, n'avaient sous les yeux aucun modèle littéraire dont ils pussent s'inspirer peu ou prou ; et la légende qu'ils étaient en train de former ne pouvait pas, non plus, s'adapter et convenir parfaitement à la poésie populaire. Le feu intérieur du Hassidisme était bien

trop violent, trop passionné, pour se satisfaire des allures paisibles et plutôt alenties du conte populaire ; les récits étaient en outre bien trop chargés de sens pour y tenir et s'y enfermer. Aussi la légende hassidique n'a-t-elle donc pas trouvé de forme où s'insérer (...).

Il existe deux sortes de légendes que, par analogie, on peut distinguer aux formes littéraires auxquelles elles ont donné lieu : nouvelle légendaire et anecdote légendaire. Qu'on songe, par exemple, aux *Fioretti* par comparaison avec la *Légende dorée*, ou bien à la légende classique du Bouddha comparée aux récits des moines de la secte Zen de l'Asie orientale. Encore qu'informulés nettement du point de vue artistique, les textes de la légende hassidique, dans leur ensemble, se rapportent semblablement à l'un et à l'autre de ces deux genres. En majorité, toutefois, ce sont plutôt des anecdotes légendaires ; les nouvelles y sont plus rares ; mais beaucoup de récits se rattachent à un genre hybride, qui tient le milieu entre l'histoire et l'anecdote. Cette prépondérance générale de l'esprit d'anecdote vient principalement de la tournure commune de l'esprit juif de la Diaspora, qui tend à concevoir les événements du passé et du présent sous une forme significative et quasi-symbolique, axée en quelque sorte. Non seulement les événements sont « vus » et « relatés » avec une intention déterminée, en sorte qu'ils « parlent » par eux-mêmes, mais encore ils sont dégagés des circonstances accessoires et formulés de manière à aboutir sur une pointe, constituant en elle-même un apologue. La vie même, dans le Hassidisme, favorise ce mode interprétatif. Le Zaddik n'illustre pas seulement son Enseignement : il l'exprime directement par sa manière d'être, volontairement ou non, et ses actes constituent en eux-mêmes des symboles que la parole du Maître vient couronner, fournissant fréquemment la clef qui permet de les interpréter (...).

Lorsqu'après une crise, la foi se renouvelle, il n'est pas rare que l'homme qui se trouve à l'origine de ce renouveau ne soit pas un pur spirituel (au sens que le monde donne à ce mot) et que son caractère manifeste sa force par une union exceptionnelle des puissances spirituelles et telluriques, une fusion de la lumière céleste et du feu terrestre, où le sublime, toutefois, l'emporte sur l'infra-terrestre. La vie d'un homme de cette sorte est une perpétuelle réception du feu d'en-bas et sa transformation en lumière. Ce double mouvement intérieur en lui est aussi ce qui commande son action sur le monde : il ramène vers la terre ceux que la pensée avait éloignés de leur élément naturel, et il porte au plus haut du ciel ceux qui succombent sous le fardeau terrestre.

Israël ben Eliezer (1700-1760), dit le Baal-Shem-Tob (de Miedzyboj), fondateur du Hassidisme, apparaît tout d'abord comme l'un des Baalshem, c'est-à-dire un « Maître du Nom », l'un de ces personnages ayant connaissance d'un Nom secret de Dieu, possédant un pouvoir magique, et qui se montraient capables d'assister et de guérir par cette voie ceux qui venaient les trouver, en invoquant ce Nom. Il s'agit là d'une forme de magie que devait absorber la religion. Ces opérations reposaient essentiellement sur l'aptitude qu'avaient ces hommes de percevoir, hors le temps et l'espace, le rapport réel des choses entre elles (ce que nous appelons d'ordinaire l'intuition), et sur le pouvoir qu'ils avaient de réconforter spécifiquement et de raffermir l'assise essentielle de l'âme chez autrui, la douant ainsi d'une vertu capable à son tour de régénérer non seulement le corps, mais la vie tout entière de l'intéressé : (une influence dont ce que nous appelons la « puissance de suggestion » n'est que la forme abâtardie, caricaturale). Israël ben Eliezer, en effet, par certains côtés de son action, se rattache bien à ce groupe, mais avec cette différence capitale que rend sensible le changement de son nom de « Baalshem » en « Baal-Shem-Tob ». Cette différence et sa signification, la légende de tradition les exprime sans aucune équivoque.

C'est ainsi que différentes versions nous apprennent que soit Rabbi Guerson (beau-frère du Baal-Shem, qui devint son ardent disciple après l'avoir traité avec le plus grand mépris tout d'abord, le regardant comme un ignorant), soit l'un des descendants du Baal-Shem, arriva un beau jour chez un grand Rabbi de quelque pays fort éloigné — la Palestine ou l'Allemagne — et lui parla de Rabbi Israël Baalshem. — Baalshem? Connais pas ! trancha le Rabbi (ou pis encore, dans la version où il s'agit de R. Guerson, qui avait parlé du Baal-Shem comme de son Maître : « Baalshem? Non ! ce n'est pas un Maître ! »). Mais après que le visiteur lui eut donné le nom complet de Baal-Shem-Tob : « Ah ! oui, le Baal-Shem-Tob, s'exclama le grand Rabbi en changeant complètement de ton et d'attitude, lui, c'est véritablement un grand Maître. Je le vois chaque matin au Temple du Paradis. » Le sage, en effet, refuse et ne veut rien avoir affaire avec les thaumaturges ordinaires, mais avec le Baal-Shem-Tob c'est tout autre chose, et c'est quelque chose de nouveau dont il s'agit. La simple addition d'un seul petit mot change le sens et la valeur du surnom qualificatif : Shem-Tob, c'est le « Bon-Nom » ; et le Baal-Shem-Tob, c'est le Possesseur du Bon-Nom, le Détenteur du Bon-Nom, qui, étant ce qu'il est, a la confiance de ses semblables. « Baal-Shem-Tob », en tant que

désignation générale, se rapporte à quelqu'un en qui le peuple a confiance, un confident, son confident. Cessant de désigner une fonction quelque peu équivoque, le nom ainsi entendu s'applique avec précision à une personne sûre et, en même temps, fait passer ce qui n'était somme toute qu'une catégorie de la magie dans le domaine proprement religieux, au sens le plus rigoureux du terme. Le nom de Baal-Shem-Tob désigne quelqu'un qui vit avec et pour ses semblables dans sa relation avec le divin.

La légende rapporte que Rabbi Isaac (Yitzak) de Drohobicz, l'un des « Hassidim ascétiques » qui se rebellèrent tout d'abord contre le Baal-Shem, montrait une hostilité déclarée au novateur parce qu'il avait entendu dire qu'il donnait aux gens des amulettes contenant un papier sur lequel il avait écrit des Noms secrets de Dieu. Lors d'une rencontre, Rabbi Isaac de Drohobicz posa la question au Baal-Shem qui, ouvrant l'une de ces amulettes, lui montra que sur le papier ne figuraient que son propre nom et celui de sa mère : « Israël ben Sarah ». Ainsi l'amulette a perdu tout caractère magique pour devenir le symbole et le gage tangibles du lien qui unit personnellement celui qui donne son assistance et celui qui la reçoit, lien établi et fondé sur la confiance. Le Baal-Shem-Tob apporte l'aide et l'assistance de ses vertus à ceux qui ont confiance en lui ; il est capable de les aider justement parce qu'ils ont confiance en lui ; et l'amulette n'intervient que comme le symbole constant de l'influence qu'il exerce directement, personnellement. Elle renferme son nom, qui le représente lui-même. Et c'est précisément cette garantie « signée » du lien personnel entre l'un et l'autre, par ce truchement tangible que l'âme de celui qui « reçoit » est « élevée ». Le pouvoir agissant est bien ici l'union et la fusion des forces telluriques et spirituelles en la personne du Baal-Shem, et grâce à cette union, les relations entre ses Hassinim et lui-même s'étendent à l'un et l'autre domaines.

C'est également ce qui explique son attitude à l'égard des « Hommes de l'Esprit », qu'il veut gagner au mouvement hassidique, et aussi le fait que la plupart d'entre eux manifestent le désir de se soumettre à lui de leur plein gré. Comme nous l'affirme une légende, même le plus grand de ses disciples et le fondateur véritable de l'École proprement hassidique, Rabbi Dow Beer de Meseritz (Miedzyrzec), le Grand Maggid (prédicateur ambulant), était venu trouver le Baal-Shem pour qu'il le guérît de son infirmité. Il ne fut, en réalité, que soulagé en partie de ce mal physique, mais entièrement guéri, par contre, d'un excessif spiritualisme, « une doctrine sans âme », comme le Maître la nomme. Et nous voyons clai-

rement en cette circonstance comment la nature qui œuvre dans la personne du guérisseur, agit sur l'esprit du malade qui s'en était écarté et le ramène dans son milieu et dans son cadre, le seul lieu où l'âme puisse se développer harmonieusement en restant en double contact avec le monde idéal et le monde concret : la lumière du ciel et le feu de la terre. C'est pourquoi le Grand Maggid, infiniment supérieur au Baal-Shem en tant que penseur, s'incline humblement devant lui et devant ce phénomène rare entre tous, chez les humains, de l'alliance des deux principes dans un même être : l'accord en lui de la lumière et du feu.

Dans la deuxième génération, c'est Rabbi Jacob Joseph de Polna (Polonnoye) qui se fera le grand propagateur de la doctrine hassidique. Il n'est pas, comme le Grand Maggid, un penseur indépendant, mais un grand maître et docteur de la Tradition que son érudition doctrinale rend capable de comprendre et de pénétrer à fond les enseignements du Baal-Shem, qu'il expliquera de même. Mais tout comme le Grand Maggid, il sera ramené par le Baal-Shem, tiré de son isolement ascétique et replongé dans une simple existence au milieu des humains. Nombreuses sont les versions de la légende sur la façon dont le Baal-Shem-Tob fit la conquête de cet homme éminent ; mais toutes concordent sur deux points : le Maître ne se révèle pas à lui ouvertement, se découvrant uniquement par la façon qu'il a de se cacher ; et il se plaît à lui raconter des histoires (le Baal-Shem a toujours aimé raconter des histoires) qui finissent par émouvoir l'auditeur, justement par leur caractère simpliste et leur apparent défaut total de spiritualité, l'amenant à comprendre et à admettre qu'elles répondent essentiellement à ses propres besoins les plus profonds, à sa détresse secrète. A nouveau, par la façon dont sont faits ces récits, par les mots simples de ces histoires, qui pourtant se rapportent au plus intime et au plus profond de l'être, nous voyons se manifester cette fusion de la nature et de l'esprit, cette union qui transforme les images en de puissants symboles qui révèlent, précisément, comment l'esprit se manifeste naturellement au sein de la nature.

Ce que l'un et l'autre de ces deux grands disciples nous rapportent des enseignements du Maître et de leurs rapports avec lui, est semblablement caractéristique et significatif sur ce point : s'il a appris au Grand Maggid, entre autres choses, le langage des oiseaux et celui des arbres, le Rabbi de Polna, de son côté, pourra raconter à son gendre que c'était une « sainte habitude » chez le Baal-Shem de converser avec les bêtes.

Quant au Gaon Élie de Vilna, le grand adversaire du Hassidisme et le responsable de l'anathème jeté contre lui, l'homme qui voulait traiter le Hassidisme « comme Élie avait traité les prophètes de Baal », il accusait le Baal-Shem d'avoir « ensorcelé » le Maggid de Meseritz par ses procédés de magie. Ce qu'il prenait pour de la magie, c'était la fusion et l'alliance, dans un homme, de la lumière et du feu, de l'esprit et de la nature. Car à chaque fois que cette union se fait et s'incarne dans une personne humaine, attestant la divine unité de l'esprit et de la nature, cette personne en témoigne par sa vie même et la révèle à nouveau, de façon éclatante et non sans éveiller la joie et l'enthousiasme, à ce monde des hommes qui toujours et encore la méconnaît et s'en éloigne de nouveau. Le véritable enthousiasme ne procède, en effet, ni de l'esprit ni de la nature, mais bien de leur communion.

On ne rencontre que peu de disciples directs du Baal-Shem au cœur de la tradition légendaire, et tout se passe comme si la contemplation fervente, presque uniquement concentrée sur sa seule personne, n'avait guère voulu retenir que quelques personnages plus particulièrement aimés de lui, ne citant les autres qu'à l'occasion éventuelle d'une histoire particulière, d'ailleurs et généralement très caractéristique. C'est seulement avec la troisième génération que nous voyons groupés autour du Grand Maggid et de son École, un nombre considérable de Zaddikim nettement distinct de traits et de caractère, dont la légende nous transmet les portraits singuliers avec un soin tendre et jaloux. Cela admis, nous n'en sommes pas moins frappés par le changement de ton (et de signification) qui marque la différence entre les récits se rapportant directement au Baal-Shem, et ceux qui, ne l'impliquant pas personnellement, se rapportent à ses disciples. Trois personnages voient, au premier chef, se cristalliser sur eux la légende : ce sont le Maggid de Meseritz, R. Pinhas de Koretz et Jéchiel Michal de Zloczow, tous trois étant avant tout de grands maîtres de l'Enseignement hassidique. Le Maggid de Meseritz, fondateur et maître de l'École-mère du mouvement ; Rabbi Pinhas, qui dirige sa propre École dans le cercle plus étroit, mais autonome, de Koretz, où le Hassidisme évolue et se développe sous son autorité ; le Zaddik de Zloczow, enfin, qui n'a peut-être pas occupé une chaire permanente d'enseignement, mais dont l'influence a été considérable, et sur un cercle fort étendu, par ses innombrables contacts personnels.

C'est alors la doctrine, et non plus la personne du Maître, qui fait l'objet central du récit. De plus, on note un autre

changement d'importance dans l'allure générale des récits eux-mêmes, qui gagnent en variété, en vivacité, en relief, et se rapprochent par là des « Légendes du Baal-Shem » et retrouvent cette plénitude de vie qu'ils exprimaient, à ceci près toutefois que le mystère grandiose et primordial des commencements n'y figure plus.

Rabbi Dow Beer de Meseritz, le Grand Maggid (1704-1772), fut un penseur, un maître d'enseignement et d'édification, ou plus exactement et pour mieux dire : le Baal-Shem, en le délivrant de sa solitude ascétique, fit de lui un maître d'enseignement, et cette tâche éducative qu'il avait assumée fut l'axe central et déterminant de sa pensée. On peut regarder comme significative cette « similitude » qu'il aimait entre toutes : celle du père qui adapte sa propre sagesse aux besoins de son jeune fils, avide d'apprendre. Il considère que le monde est comme cet enfant aux besoins duquel Dieu s'adapte et se mesure avec tendresse et avec douceur, afin qu'il croisse et grandisse « vers son Père ». Sous l'effet de l'expérience pédagogique, l'idée foncière de la Cabbale, à savoir que la Création est issue d'une concentration de Dieu, passe du plan cosmologique au registre des conceptions anthropologiques. C'est comme maître enseignant que le Maggid a été amené à concevoir le monde du point de vue des méthodes éducatives de Dieu, ce pourquoi la condition fondamentale est un lien de tendre intimité entre l'éducateur et son élève. Il fallait un homme qui en eût la profonde expérience pour pouvoir, comme le fit Rabbi Beer — et comme nous le raconte Rabbi Senior Zalman, le plus puissant et le plus compréhensif de ses disciples — mettre à l'unisson la divine grâce et l'humain amour de Dieu, la divine sévérité et la crainte humaine de Dieu, autrement dit voir et poser comme principe fondamental la réciprocité des rapports.

On doit comprendre la formidable importance qu'avaient pour l'âme de Rabbi Beer sa vocation et son expérience de maître enseignant, si l'on veut apprécier à sa juste valeur, non seulement ce qu'on nous rapporte de la passion avec laquelle il tenait compte, pour chacun de ses élèves, de son caractère propre et de sa ligne intérieure, mais encore tout ce que nous savons sur son mode d'enseignement. Ses disciples, nous dit-on, interprétaient ses paroles de façon très différente ; mais le Maggid lui-même se refusait à choisir entre leurs diverses thèses, car, disait-il, quelle que soit celle des soixante-dix faces de la Thora qu'on aperçoive, ce n'en est pas moins toujours le visage de la Vérité. Nous pénétrons ainsi d'un pas plus avant dans la pédagogie magistrale du Maggid, dont l'enseignement ne veut point développer métho-

diquement un système cohérent, mais procède par indications, donnant ici ou là une parabole singulière, une suggestion, sans jamais relier entre eux les différents fils qu'il ne rattache pas à l'ensemble, laissant à ses disciples le soin de méditer eux-mêmes sur ce qu'il leur a dit, soit ensemble ou dans le secret de leur cœur, pour découvrir eux-mêmes (par un travail de tous les instants qui réclame d'eux toutes leurs forces) quelle place lui donner relativement et absolument. « Nous nous contentions toujours d'une seule chose à la fois, écrit l'un de ses élèves, une parole que nous conservions pure et vive et tout entière en nous, longuement, jusqu'à ce que le moment vienne où nous pussions en entendre une autre. » Le Grand Maggid tenait essentiellement à « allumer les chandelles », c'est-à-dire à éveiller de lui-même l'esprit de ses disciples à la vérité qu'il portait en lui.

Mais pour bien comprendre tout cela dans le plein de son sens, il convient avant tout de ne pas oublier que Rabbi Beer fut dès le début un contemplatif *(ein Ekstatiker)*, et que c'est seulement sur l'intervention et grâce à l'influence du Baal-Shem que sa contemplation fut tirée de la solitude ascétique et ramenée à la vie active et à l'enseignement des disciples : c'est dans le magistère que s'exprime sa nature contemplative et son penchant naturel à l'extase. Nombreux sont ses élèves qui ont porté témoignage du caractère extatique de sa parole : quand il ouvrait la bouche, racontent-ils, il nous apparaissait à tous, sans exception, comme s'il n'était plus de notre monde, et nous avions l'impression que la Shekina s'exprimait par sa voix. C'est ce qu'on ne saurait comprendre sans se porter soi-même au plus profond des profondeurs qui nous soient accessibles afin de saisir combien le Maggid s'était mis, dans toute la passion de son âme, au service de la volonté de Dieu penchée sur son « petit enfant » pour l'élever vers Lui. Et pour accomplir ce service, R. Beer ne voulait être lui-même, dans sa pensée et son enseignement, que le vaisseau de la vérité divine ; il avait, comme il le dit lui-même, « ramené son être au néant ». Tel était aussi l'effet qu'il produisait sur ses disciples, dont le plus jeune (qui allait devenir plus tard le « Voyant » de Lublin) nous a laissé cette description : « Lorsque je m'avançai devant le Maître, notre Maggid, je le vis dans son lit : quelque chose était couché là, qui n'était rien que la seule Volonté du Très-Haut. » Et aussi ses disciples ont-ils appris, mieux encore que par sa parole, beaucoup de choses de première importance par sa seule présence.

Fondateur du mouvement, le Baal-Shem-Tob n'a pas été à proprement parler un « maître-enseignant », tandis que le

Maggid, par comparaison, porte l'accent essentiel de son action sur l'instruction de ses disciples et apparaît comme le « Maître » type. C'est ce qui marque son influence particulière. Le Baal-Shem vit, prêche et enseigne, aide, soulage, guérit, conseille et assiste, tout cela dans un même élan vital et ardent ; l'enseignement, chez lui, n'est qu'une partie et une partie seulement de son action magistrale. Pour le Maggid, il en va différemment, encore qu'il ne soit nullement un « professeur » au sens d'une fonction spécialisée, un « maître » dont la chaire soit le siège professionnel. Ce n'est qu'aux périodes de déclin spirituel que l'enseignement, même le plus élevé, prend cette forme exclusive et vient à être regardé comme une profession en soi ; dans les époques d'épanouissement spirituel, au contraire, les disciples vivent avec le maître, partagent son existence tout comme le font dans les corps de métier les apprentis, apprenant beaucoup de choses par la seule présence, le travail et la vie, dont le maître leur communique le secret tout autant par l'exemple involontaire que par la leçon délibérée. Ainsi pour les disciples du Grand Maggid, qui nous disent et nous répètent combien l'influence qu'il exerçait sur eux reposait dans sa personne humaine, agissant par le travers de son être avec la force et la vertu d'une Thora, d'un Enseignement de Dieu dont il n'était que le support. Mais il n'empêche que, pour lui, la volonté d'instruire demeurait le ressort essentiel et le mobile capital de son activité, le sens unique et profond de son existence, douée par le Baal-Shem d'une vertu nouvelle, dont il imprégnait directement ses disciples, les éveillant et les façonnant dans leur vie propre. Tous les pouvoirs de son intelligence, il les mobilisa dans ce « service » d'Enseignement. Et s'il n'écrivit rien lui-même, s'il ne se fit l'auteur d'aucun livre, semblable en cela au Baal-Shem, il ne refusa pourtant pas, comme le fit Israël ben Eliezer, que ses paroles fussent mises par écrit par ses élèves, afin que les générations futures de son École y pussent toujours retrouver réconfort et soutien immuables.

Le Grand Maggid n'a pas fondé de Collège, c'est-à-dire une institution constituée en vue de l'enseignement ; mais il a su, par son esprit, attirer à lui des disciples capables à leur tour de former des élèves. Le Maître règne ainsi, en esprit, sur des générations de disciples et de disciples de disciples. Nul mouvement religieux à l'époque moderne n'a produit, en un laps de temps aussi bref, un nombre aussi grand de personnalités distinctes et d'une variété aussi riche.

Son fils, Rabbi Abraham qui fut surnommé « l'Ange », mourut âgé de trente-six ans (en 1776) quelques années seu-

lement après son père, et Rabbi Pinhas de Koretz a pu écrire à son sujet : « S'il eût vécu plus longtemps, tous les Zaddikim se fussent ralliés à lui dans sa génération. » L'un de ses contemporains, qui l'avait vu pleurer toute une nuit entière et le jour durant, au jeûne du 9 Ab qui commémore la destruction du Temple, nous a laissé ce témoignage : « J'ai alors compris que ce n'était pas pour rien que toutes les lèvres le nommaient un « Ange », car une pareille force ne saurait habiter un fils de la femme. » Toutefois, et sur un point essentiel, Abraham l'Ange ne peut être regardé comme un disciple direct de son père, car il rompt avec lui comme il rompt avec la ligne du Baal-Shem en voulant opérer « le retour de l'être au néant » dans l'ascétisme et la retraite. Il ne vit donc plus au sein du peuple, comme le fit le Baal-Shem, et n'accepte pas non plus, comme le Baal-Shem et son père le Maggid, de former des disciples : il n'a consenti à enseigner la Cabbale qu'au seul Senior Zalman, parmi ceux de sa génération ; et dans la préface de son ouvrage posthume, il insiste sur le fait que « l'authentique enseignement du Baal-Shem et du Grand Maggid se ternit de nos jours et se matérialise », opposant à cette dégradation la permanente et valable image du Zaddik « qui ne peut pas descendre à ce niveau tout inférieur pour en tirer sa génération ». C'est ici le cas, et nous en aurons d'autres exemples, où le descendant direct d'un grand Maître ne transmet pas personnellement l'enseignement derrière lui ; et nous voyons apparaître dès la deuxième génération, encore que ce soit sous un aspect sublime, et se poser le problème de la permanence foncière du mouvement hassidique.

Le deuxième des personnages de l'entourage immédiat du Baal-Shem, sur lequel se cristallisa la légende et qui fut lui-même un maillon capital de la tradition, est Rabbi Pinhas de Koretz (Korzec ; † 1791). Ce ne fut pas un disciple du Baal-Shem dans le sens strict du mot, puisque la légende nous apprend qu'il ne lui fit visite que par deux fois, et la seconde fois dans les tout derniers jours de sa vie, et que ces contacts n'amenèrent apparemment aucun changement essentiel dans ses propres conceptions, qu'ils ne firent que confirmer et renforcer. Il reste pourtant qu'on doit le compter dans leur nombre et l'inclure dans ce groupe, car s'il ne cite pas le Baal-Shem nommément comme son maître, lui-même et ses propres disciples citent des paroles et rapportent des faits et gestes du premier Maître pour lesquels nous ne connaissons pas d'autre source, et qui sans doute étaient le fruit d'une transmission orale. C'est une parole du Baal-Shem qui est à la base d'un des enseignements fondamentaux de Rabbi

Pinhas, à savoir que nous devons « aimer plus » le méchant et le haïsseur, pour compenser par notre amour le manque d'amour dont il est responsable en ce monde, lequel provoque une « déchirure » des puissances de l'Amour qu'il faut réparer pour lui. Bien d'autres enseignements fondamentaux de Rabbi Pinhas se fondent semblablement sur une parole ou une sentence textuelle du Baal-Shem. Pour bien comprendre comment intervient cet « apport » dans un Enseignement particulier, n'oublions pas que le Baal-Shem lui-même — nous en avons d'innombrables exemples — a recueilli et s'est appuyé sur des tendances antérieures, auxquelles il a apporté non seulement un regain soudain de vitalité, mais aussi qu'il a fondées sur des assises plus profondes. Au nombre des tendances qu'il a ainsi relancées, celle qu'a marquée du sceau de sa personnalité Rabbi Pinhas (qui n'avait que trente-deux ans lorsque mourut le Baal-Shem) est sans doute la plus proche de son esprit : il la reçut plus à titre amical, comme un camarade, que comme un disciple qu'on initie.

On rapporte que Rabbi Loeb, fils de Sarah, le Zaddik légendaire qui parcourait le monde avec des buts mystérieux, a nommé Rabbi Pinhas le cerveau du monde. Incontestablement ce fut un sage authentique et original. Entre les temps du Baal-Shem et l'époque de son arrière-petit-fils, R. Nahman de Brazlaw, on ne rencontre chez nul autre une pareille fraîcheur de pensée et autant de force dans son expression. Ses paroles, qui témoignent souvent d'une connaissance profonde de l'âme, ont toujours quelque chose de direct, de spontané, qui vient du cœur. Pas d'extase en ce qui le concerne, au contraire de ce qu'on nous raconte à propos du Baal-Shem et du Grand Maggid. L'élément contemplatif recule et la teneur mystique de l'enseignement se réduit au précepte du constant renouvellement de la vie par son immersion dans le néant, une doctrine du « mourir pour être » qui pourtant se tourne résolument vers la vie positive, grande ouverte aux choses de cette terre, largement vécue dans l'inter-échange de la communauté. Le cercle formé autour de Rabbi Pinhas n'a pas répandu son influence sur des foules considérables dans le monde extérieur ; mais tel qu'il fut, dans la sincérité directe et sans détour de sa foi, le ton mesuré et sans emphase de son enseignement plutôt teinté d'humour caché, son honnêteté entière à suivre les Commandements, fût-ce au prix de la vie, il représente un phénomène très personnel et d'une grande valeur.

Il est impossible de séparer Rabbi Pinhas de son disciple et élève le plus éminent : R. Raphaël de Berchad (Berszady). Dans l'Histoire du Hassidisme, pourtant si riche en relations

fécondes entre maître et disciples, c'est l'exemple le plus parfait d'un accord entier et d'une perpétuation pure et adéquate de l'œuvre. C'est souvent à peine si l'on peut distinguer, dans ce qui nous a été transmis, ce qu'on doit attribuer à Rabbi Pinhas et ce qui se rapporte à Rabbi Raphaël, quoique bon nombre de sentences de ce dernier manifestent une personnalité marquée et une individualité incontestable, d'une indépendance exceptionnelle. Car ce qui l'emporte encore sur cette indépendance, c'est la dévotion totale avec laquelle le disciple incarne et vit les enseignements du maître, et jusque dans son agonie comme en témoigne la tradition, puisque sa mort solennelle et sereine apposa comme un sceau au grand précepte du commandement de vérité, pour lequel, durant tant et tant d'années, son maître avait combattu.

Rabbi Jéchiel Michal, le Maggid de Zloczow, qui mourut vers 1786 (1), avait d'abord été à l'école du Baal-Shem, puis, à sa mort, s'était attaché au Grand Maggid ; c'est aussi une figure extraordinaire, dont le caractère, assez difficile à comprendre il est vrai, n'a pas encore été bien compris. Il descendait d'une de ces familles de Hassidim ascétiques et mystiques comme en compta beaucoup le mouvement à son début, qui cherchait à se les attacher parce que la sincérité de leur foi faisait d'eux des facteurs ardents et efficaces de la renaissance religieuse. Le père de Rabbi Jéchiel Michal n'est autre que ce R. Yitzak de Drohobicz qui avait, au début, protesté contre les amulettes du Baal-Shem, et sur lequel on racontait toutes sortes d'étranges histoires, comme par exemple qu'il avait, un jour, rendu service au Prince des Esprits de la Forêt, ou encore qu'il renvoyait au monde supérieur ceux de ses enfants nouveau-nés qui ne lui convenaient pas ! (Michal lui-même n'aurait été gardé en vie que parce que sa mère avait arraché à son père la promesse qu'il serait épargné, avant que de lui montrer l'enfant.) Quant à la mère de Rabbi Yitzac, qui était appelée Yente la Prophétesse, elle avait accoutumé, paraît-il, de répéter le triple Saint, Saint, Saint, tel que le chantent les séraphins dont elle entendait les chœurs.

Il est indispensable, pour bien comprendre Rabbi Jéchiel-Michal, de bien connaître son milieu ; et si nous apprenons qu'il hésita longtemps avant de se faire lui-même un adhérent du Baal-Shem, bien que son propre père fût au cœur du mouvement, nous pourrons ainsi penser que quelque chose de la méfiance initiale de son père à l'égard du Hassidisme avait également joué chez lui, pour ne se rendre que petit à petit.

(1) Les dates qu'on donne pour sa mort oscillent entre 1781 et 1792.

Et encore n'abandonna-t-il jamais l'ascétisme, qui était chez lui un trait essentiel de caractère.

Dans sa jeunesse déjà, Rabbi Michal se montra grand prêcheur, tout comme l'avait été son père, et il courut les villes et les bourgs en prêchant. Il fascinait et impressionnait ses auditoires, sans jamais cesser d'affirmer que les terribles remontrances de ses sermons s'adressaient à lui-même tout aussi bien. Le Baal-Shem le reprend maintes fois pour l'extrême sévérité des pénitences qu'il inflige aux pécheurs et paraît l'avoir amené à plus d'indulgence. Mais il n'empêche que même après sa mort, à ce que rapporte la légende, des âmes venaient se plaindre à l'un des Zaddikim de la jeune génération, de ce Rabbi Michal qui présidait un tribunal céleste et punissait avec une sévérité rigoureuse les malheureuses fautes commises sans intention sur la terre, parce que, dans la parfaite pureté qu'il avait conservée lui-même, il restait incapable de comprendre la tentation chez les humains. Encore qu'il eût fait sien, comme nous l'avons dit, tout l'enseignement hassidique, et qu'il eût adopté pleinement la doctrine et les thèses du Baal-Shem, notamment en ce qui touchait le Mauvais Penchant et son utilisation à des fins d'amélioration, comme aussi « l'élévation » de la sexualité vers le Bien, il n'a jamais pu lui-même quitter tout à fait l'ascétisme, même s'il en a expressément condamné les formes extrêmes. On a sur lui une histoire caractéristique à ce point de vue (aux limites du sublime et du ridicule) qui relate que Rabbi Jéchiel Michal ne s'est jamais approché d'un poêle pour se chauffer, parce que c'eût été céder à l'indolence ; qu'il ne s'est jamais penché vers un plat quelconque, car c'eût été céder à la gloutonnerie ; et qu'il ne s'est jamais gratté, parce que c'eût été céder à la volupté. Ces dispositions intérieures, en fait, ont agi chez Rabbi Michal sur le plan le plus haut et dans un esprit parfaitement hassidique. La meilleure preuve en est qu'il reprit à son compte la haute tradition des « premiers Hassidim », dont le Talmud rapporte qu'ils attendaient, pour prier, d'avoir mûri en eux la Kawanah. Mais il étendit lui-même le procédé à toute la communauté : et pour que sa prière soit la prière de tous, il veut former tout ensemble avec les plus grands et les plus humbles une chaîne de prière unique et constante et ferme, capable d'enlever jusqu'au ciel (retrouvant là une tradition paternelle et un axiome du Baal-Shem) toutes les prières infirmes et boiteuses qui restent en souffrance sur le sol. Cette attitude, qui lui valut de son vivant des oppositions violentes, n'en eut pas moins une influence considérable sur les générations ultérieures, qui le tinrent en grande vénération.

Mais c'est déjà un Zaddik de son temps qui déclare que Rabbi Jéchiel Michal a été « l'âme de l'âme », et représenta pour sa génération ce que Rabbi Siméon ben Jocchai, le grand maître de l'Enseignement Secret, avait été dans la sienne.

Les traditions légendaires attribuent à deux de ses cinq fils, tout comme à lui-même, de mystérieuses ascensions de l'âme dans le ciel. Mais un troisième de ses fils, Rabbi Zavan Wolf de Zbaraz qui mourut vers 1802 (date incertaine, les différentes indications variant entre 1800 et 1820) et qui eut, dit-on, une enfance turbulente, nous a laissé une tout autre image : tel Rabbi Moïse (Moshe) Leib de Sassow qui appartient à la quatrième génération, ce fut un grand ami de l'homme et de toutes choses sur terre. A l'inverse de son père — encore qu'il ne faille pas oublier que Rabbi Michal exigeait de ses fils qu'ils priassent pour leurs ennemis — Rabbi Wolf de Zbaraz se refuse obstinément à traiter les méchants autrement que les bons, et non seulement il étend son amour à tous les humains qu'il rencontre, mais il y comprend les animaux également. Il tient que l'homme doit donner son amour à tout ce qui a vie, et que cet amour ne saurait en rien se mesurer sur l'attitude qu'on peut avoir à son égard.

Au nombre des disciples de Rabbi Michal, il convient de nommer Rabbi Mordechai de Nieshiz (Niesuchojce) qui mourut en 1800. Son maître l'avait amené au Grand Maggid ; la légende nous rapporte sur lui maintes histoires merveilleuses, et l'on raconte que les démons eux-mêmes reconnaissaient sa puissance. Les contes de cette nature ne sauraient avoir d'autre origine que le pouvoir réel et l'ascendant du Zaddik sur l'âme des autres hommes, ascendant qu'il tenait lui-même de l'unité de son âme, laquelle s'exprimait proprement non point par ce pouvoir, mais bien par l'unité de sa vie. Et c'est ce que donnait clairement à entendre le Voyant de Lublin en affirmant que, chez lui, toutes les activités diverses n'en formaient en réalité qu'une seule.

MARTIN BUBER.

(Traduit de l'allemand par Ellen Nadel-Guillemin.)

N. D. L. R. — Ce texte de Martin Buber sera la Postface des *Récits hassidiques*, à paraître chez Plon dans le courant de l'année 1958.

Récits de rêves et notes brèves

L'HOMME DEVENU DINDON

Voici l'histoire d'un fils de roi qui, devenu fou, se croyait un dindon. Il quitta ses vêtements et s'accroupit, tout nu, sous la table ; il ne se nourrissait plus que de grains d'avoine et de miettes. Le roi avait consulté les meilleurs médecins du royaume ; mais rien n'y fit.

Un jour, enfin, un sage se présenta devant le roi et dit : Je me charge de le guérir.

Et le sage quitta ses vêtements, s'assit sous la table auprès du fils du roi et se mit à picorer, lui aussi, des graines et des miettes. Le fils du roi lui demanda :

— Qui es-tu, toi, et que fais-tu ici?

— Et toi-même, dit le sage, qui es-tu, et que fais-tu ici?

— Je suis un dindon.

— Et moi aussi je suis un dindon, dit le sage.

Les deux dindons vécurent ensemble et s'accoutumèrent l'un à l'autre. Alors un jour, le sage fit un signe au roi et lui demanda une tunique. Il revêtit la tunique et dit au fils du roi :

— Penses-tu donc qu'un dindon n'aie pas le droit de porter une tunique? Il en a le droit, parfaitement ! et nul dindon n'y voit le moindre tort.

Ces paroles allèrent droit au cœur du fils du roi, et il fut d'accord pour mettre, lui aussi, une tunique.

Après quelques jours, d'un signe discret, le sage demanda un pantalon.

— Penses-tu donc qu'il soit interdit aux dindons de porter des pantalons? Même en pantalons, il est des dindons très comme il faut.

Le fils du roi, ainsi, petit à petit, en vint à porter tous ses vêtements. Alors le sage demanda qu'on lui apporte les mêmes mets que l'on servait à table, et il en mangea :

— Penses-tu donc que les dindons ne peuvent manger des plats les plus fins? On peut manger de toutes les bonnes choses sans, pour autant, cesser d'être le plus régulier des dindons.

Le fils du roi se mit à manger des mets humains et le sage lui dit :

— Et penses-tu donc qu'un dindon soit éternellement

obligé de rester sous la table? Bien sûr que non. Même un dindon a le droit de se promener où il veut, et personne ne peut l'en empêcher.

Et le fils du roi accepta l'avis du sage ; il prit l'habitude de se tenir et de marcher comme un être humain et reprit la conduite d'un homme normal.

Ainsi le Juste, en sa génération, s'enveloppe de sévérité et se conduit comme tous les êtres de chair et de sang, afin de rapprocher l'homme du service de Dieu.

LE JUIF AUX PSAUMES

Ceci est l'histoire d'un roi qui, vêtu d'habits fort simples, s'en était allé à la chasse, accompagné de ses plus hauts ministres. Au cours de la journée, le ciel se couvrit de lourds nuages et bientôt tomba une pluie diluvienne. Tous les ministres, aussitôt, s'égaillèrent à la recherche d'un abri et le roi resta seul, abandonné. Il se prit à courir, tant et si bien qu'il arriva à une chaumière.

Le paysan prit en pitié cet homme trempé et égaré. Il fit sécher ses vêtements, ranima la flamme, prépara une couche près de l'âtre ; et le roi s'endormit du plus doux des sommeils qu'il eût jamais connus.

La pluie cessa, et les ministres se mirent en quête du roi perdu. Ils finirent par le retrouver dans la chaumière et voulurent se reformer en cortège pour le ramener jusqu'au palais. Le roi, fort en colère, les congédia :

— Vous n'êtes plus, désormais, mes compagnons. Lorsqu'il pleuvait, chacun s'est enfui de son côté, m'abandonnant. Et cet homme simple que voilà, ne sachant qui je suis, m'a recueilli, réconforté, réchauffé. C'est lui qui, dans sa charrette paysanne, me conduira jusqu'au palais et jusque sur le trône royal.

A la fin des jours, adviendra une pluie diluvienne, non point d'eau, mais d'hérésie, de mécréance ; les plus hautes montagnes seront couvertes de ses flots, et tous les grands hommes de cette génération seront en proie à l'hérésie. Même dans la terre d'Israël, sur laquelle le déluge n'aura point de prise, les flots d'athéisme grandiront, venant des pays touchés par le déluge. En ces jours-là, les plus grands sages même, ne sauront contenir le flux, et tous les Maîtres de l'Étude sainte prendront la fuite, chacun de son côté.

Dans les cœurs les plus purs, les eaux de méchanceté et de malédiction feront des brèches. Le désarroi sera tel que, Dieu nous en préserve ! la forteresse d'Israël ne pourra y

résister. Alors le secours et la délivrance viendront des hommes simples, des Juifs aux Psaumes, et sous leur toit viendra se réfugier le grand Roi.

Et les Juifs aux Psaumes, en leur simplicité, formeront l'escorte du Messie, et poseront sur sa tête la couronne royale.

RÉCITS DE RÊVES

Lundi, 24 du mois d'Iyar, 5570.

Il y avait un grand mariage, et moi aussi j'étais allé à la noce. Je connaissais le nom du fiancé ; je regardai de plus près, et je vis quelqu'un de l'autre monde. Je fus très étonné et me dis en moi-même : N'y aura-t-il pas une grande agitation lorsque les hommes sentiront la présence de ce mort. Et moi, je connaissais son nom.

Puis ils virent tous que c'était un mort. Je leur dis : Mais... c'est un mort. Et cela ne semblait pas leur être une nouveauté. Je décidai donc d'entrer en une synagogue pour assister aux cérémonies du mariage ; on y chantait, près du dais nuptial, un chant en l'honneur du fiancé : C'est lui l'élu, c'est lui le fiancé !

Il me souvient encore de la mélodie ; elle était belle, une mélodie de joie. Je regardai le mariage jusqu'au moment où je ressentis à nouveau de l'inquiétude.

Alors je rentrai chez moi et je trouvai le fiancé étendu raide mort. Je le réveillai et lui dis : Tu es étendu ici, et là-bas, on chante en ton honneur !

***

Une nuit, en mon rêve, je me promenais dans la forêt. Et la forêt s'étendait à l'infini. Je voulais m'en retourner lorsqu'un homme s'approcha de moi et dit qu'il était impossible d'en atteindre le bout ; qu'elle était grande infiniment et que de là provenait tout le bois de ce monde. Il m'indiqua cependant un chemin.

Ensuite, j'arrivai à un fleuve que je voulus traverser. A nouveau, un homme s'approcha et me dit qu'il était impossible d'aller jusqu'à l'autre rive, car ce fleuve n'avait pas de fin et que tous les êtres s'abreuvent à ses eaux. Mais il me montra cependant, lui aussi, un moyen de m'en sortir.

J'arrivai alors à un moulin sur le bord du fleuve et un homme me dit que l'on moulait là la farine pour le monde

tout entier. Je m'en retournai alors jusqu'à ce que j'aperçoive un forgeron ; quelqu'un, une fois de plus, s'approcha de moi et me dit que ce forgeron forgeait tous les instruments de l'univers.

(Et lorsque notre Maître, que sa mémoire nous soit une bénédiction, nous conta ce rêve, il ajouta : les gens nous racontent une histoire, et moi, j'ai vu l'histoire.)

MORT

Avant sa mort, il dit un jour, qu'il était arrivé à un degré d'élévation tel que l'on ne peut en atteindre un supérieur aussi longtemps que l'homme est encore enveloppé de chair. Il exprima le désir brûlant qu'il éprouvait de quitter son corps, car il ne pouvait plus, disait-il, demeurer au point qu'il avait atteint ; jamais, dans sa vie, il ne s'était arrêté longtemps en un même endroit. Il s'exprima ainsi : Mon âme brûle du désir de se dépouiller de sa tunique, car je ne puis demeurer en une même place.

***

Notre Maître dit un jour : La différence entre la vie et la mort n'est qu'une petite question de distance. A présent l'homme demeure ici, et tout à l'heure il demeurera là-bas (et il montrait du doigt le cimetière, par-delà la fenêtre). La mort n'est qu'un déménagement, d'une demeure à l'autre.

***

Ma braise grésillera jusqu'à la venue du Messie.

***

Vous êtes tous assis autour de moi ; et moi, je suis assis au milieu de vous. Et je ressens la solitude.

***

Je monte toujours, de degré en degré. Si je me savais en cet instant au degré où je me trouvais il y a une heure, je ne voudrais, un instant de plus, de ma présence en ce monde.



Je ne vous donne de l'enseignement que les déchets ; et je ne puis descendre à un plus bas niveau. Le monde n'a rien goûté de moi, ou à peine ; si le monde pouvait entendre mes enseignements avec la mélodie et la danse appropriées, les bêtes des champs et les herbes même, s'évanouiraient d'une joie trop intense.



Nous ne sommes en rien de ce monde, et c'est pourquoi ce monde ne peut nous supporter.



Je voudrais que, de mes enseignements, on fît des prières.

Après ma mort, celui qui viendra prier sur ma tombe et y réciter les Psaumes, donnant la charité en mon nom, aussi grands que soient ses péchés — Dieu l'en préserve ! — je me jetterai à terre, de toute ma longueur, et je m'efforcerai de le sauver et de le redresser.



Il est des choses que je dis à quelqu'un sans qu'elles éveillent aucun écho en lui. Mais ces paroles rouleront jusqu'à quelque voisin, et puis encore ailleurs et, au bout de leur course, elles trouveront le cœur où loger, au plus profond de l'être.



Mes yeux se sont éteints dans l'attente de chacun d'entre vous.

RÊVES

C'était Yom-Kippour dans mon rêve. Et je voyais qu'il fallait sacrifier quelqu'un. Je demandai à être l'holocauste ; l'on me demanda de m'y engager par écrit. Je le fis. Mais, lorsque vint le moment du sacrifice, je regrettai ce que j'avais fait et je voulus me cacher. La foule s'était rassemblée autour de moi, et je ne pus me cacher. Enfin, je sortis de la ville,

mais tout en sortant, j'y revenais. Je voulus alors me cacher parmi les hommes ; je savais que s'ils exigeaient que je me livre, je ne pouvais rien faire d'autre. Et voici qu'il se trouva quelqu'un qui désirait être sacrifié à ma place. Et malgré tout, je crains pour le futur.

(Un autre maître, le Rabbi de Berditchev, mourut à cette époque ; c'est lui le « quelqu'un qui désirait être sacrifié à ma place ». Mais notre maître, que sa mémoire soit une bénédiction, vint à mourir l'année suivante ; c'est là ce que signifiaient les derniers mots de son rêve.)

* * *

Tout proche de sa mort, Rabbi Nahman, frappant sur l'épaule de l'un de ses Hasidim, lui dit : Nous avons tout de même redressé quelque chose en ce monde.

Puis il dit à ses disciples assemblés : Pourquoi vous inquiéter? Je vous déblaie la voie.

LE MAL

Le mauvais instinct est tel cet homme qui passe parmi les gens, la main fermée, et l'on se demande ce qu'elle contient. Il va et, comme un charlatan, interroge : Qu'ai-je dans la main? Et chacun s'imagine qu'il tient, enfermée dans son poing, la chose précisément qu'il désire. Aussi le suit-on. Mais dès qu'il s'arrête et ouvre la main, tout le monde voit qu'elle est vide.

Ainsi en est-il de l'instinct du mal qui trompe et déçoit son monde. Les hommes courent à sa traîne, croyant, en leur erreur, que l'instinct du mal tient en sa main ce que chacun désire, mais en fin de compte, l'on voit que son poing se referme sur le vide, et que l'instinct du mal est lui-même vidé de tout.

* * *

Les désirs de ce monde sont pareils au rayon de lumière ; l'homme le palpe presque, veut le saisir, et n'y parvient pas. Le rayon vient du soleil ; on se précipite sur lui, et l'on n'étreint rien.

* * *

Le repentir est une haute science ; peu nombreux sont ceux qui la connaissent. Le but du repentir n'est pas de nous

consoler de l'action mauvaise, mais d'arracher le mal à sa racine. Celui qui ne sait le faire, agit dans son repentir de façon à renforcer le mal en lui, au lieu de l'affaiblir.

Les méchants sont pleins de remords, comme une grenade, et ils ignorent ce qu'est le remords. Deux hommes luttent ; l'un voit-il que l'autre va prendre le dessus, il reprend le combat de plus belle. Ainsi le mal, lorsqu'il voit poindre le bien, s'élève comme une tempête. Le remords imparfait donne corps au combat et sert l'esprit du mal par sa force.

Dans le service divin, plus grand est le désir du Créateur, plus fort est le conseiller mauvais. L'étude de la Parole divine permet d'en combattre les ruses et d'abattre le mal, parfois, par la sagesse. Heureux celui qui sort victorieux du combat !



Dans l'orgie même, et dans l'imbécillité, il est une certaine sagesse.

* * *

Il est des gens dont le repentir n'est qu'une étincelle qui s'enflamme dans le cœur, et, aussitôt, s'éteint et retourne au néant. Ils vont et viennent ainsi, sans cesse, du mal au bien, du bien au mal. C'est là le repentir des six jours de la semaine, qui ne connaît pas le repos ; mais le repentir complet est comme le Sabbat, tout entier repos et quiétude, d'où le mal est chassé tout entier, tout entier devenu bien.



Il arrive que l'instinct du mal, chez le Tzaddik, soit l'Ange saint en personne.



Sache que l'homme doit, en ce monde, traverser un pont très étroit ; l'essentiel est de n'éprouver nulle crainte. Et c'est une grande vertu en l'homme que possède encore l'instinct mauvais, que de traverser ce pont avec l'instinct mauvais précisément.

* * *

Tout homme doit invoquer Dieu, béni soit-Il, comme s'il se trouvait en pleine mer, sa vie ne tenant plus qu'à un fil, la tempête déchaînée l'assaillant de toutes parts.

* * *

Quand on veut éloigner un homme du service de Dieu, on l'accable d'honneurs.



Que celui qui a peur, chante d'allégresse.



Où trouver la voix pour crier, pour hurler, pour pleurer sur les peines de l'âme captive entre les murailles, assaillie par ses ennemis.



Ce n'est guère un signe de modestie que de médire de ses forces et de la noblesse de son âme. Ce n'est point là modestie, mais cécité d'esprit. Bien au contraire, chaque homme doit se dire que son âme est très noble et qu'il peut être un homme pur.



Une jouissance continue n'est pas une jouissance.



Tout le monde affirme qu'il existe un monde d'ici-bas et un monde de l'au-delà ; et nous croyons au monde de l'au-delà. Peut-être le monde d'ici-bas existe-t-il aussi quelque part dans l'univers — et peut-être n'existe-t-il pas du tout.



Telle chose est au-dessus de la raison, et telle chose au-dessous de l'intelligence, à chacun selon ses capacités. Que l'homme ne s'écarte point de la ligne où s'arrête son intelligence.

* * *

Un héros ceignit ses reins pour conquérir une puissante muraille. Il atteignit la porte, et vit une grande toile d'araignée. Le héros abandonnerait-il la guerre à cause d'une toile d'araignée?

*
* *

Chaque homme porte dans la clarté de son visage le contour de son propre paradis.

*
* *

Le vent souffle en bourrasque et ranime la flamme plus qu'il n'en est besoin. Souvent la tempête au cœur de l'homme en ranime la flamme jusqu'à le ruiner. Il est défendu à l'homme de monter vers Dieu à un degré qui dépasse son entendement.

*
* *

Heureux l'homme pur ! En apparence, c'est un homme avec des entrailles, un estomac, un larynx et tous les membres des autres créatures ; mais en vérité, il est quelque chose de tout à fait autre.

*
* *

Rabbi Nathan : Dois-je vraiment parler au cœur des hommes?

Rabbi Nahman : Parle, parle.

Rabbi Nathan : Mais j'ignore ce dont manque tel homme.

Rabbi Nahman : Tu n'as pas besoin de le savoir.

Rabbi Nathan : Et que puis-je pour leur bien?

Rabbi Nahman : Cela ne te concerne pas.

*
* *

Il arrive parfois qu'un homme, tout petit en Israël, agite l'une de ses papillottes ; et le Saint, béni soit-Il, se réjouit.

*
* *

Dis-moi ce qui amuse un pays et les mots d'esprit qui y ont cours, je te dirai ce que vaut le pays.

*
* *

Avec la venue du Sabbat, naît déjà la douleur, la nostalgie, qui accompagnera à la fin du saint jour, le départ de l'âme supplémentaire qui nous est accordée pour la durée du Sabbat. Nos sages — que leur mémoire soit une bénédic-

tion — disent : Le Sabbat était là ; une âme, hélas ! s'est perdue. Et dans le saint Zohar il est raconté qu'au moment où l'on fêtait la sainteté de l'apparition de Siméon Bar Yohaï, on était saisi de nostalgie et de douleur, et l'on disait : Qu'adviendra-t-il de cette génération lorsque disparaîtra cette Lumière?

***

Les yeux sont une chose merveilleuse car ils voient de grandes et terribles choses. Et si l'homme possédait des yeux purs, il aurait pu connaître bien des choses merveilleuses et cachées, rien que par la vue, car les yeux voient mais l'homme ne sait pas ce qu'ils voient.

***

Tous mes enseignements ne sont que des introductions.

***

Vouloir accomplir une action bonne, est déjà une action bonne en soi.

***

Si tu crois que l'on peut détruire, tu croiras aussi que l'on peut réparer.

***

Il faut fuir les contradictions, car si l'on cherche à résoudre les contradictions, on tombe dans des contradictions et dans des ravins bien plus profonds encore. Aussi faut-il se taire en pensée, élever une barrière à sa sagesse, une plaine de silence autour des plus intimes de nos visions.

***

Aussi longtemps que l'homme, dans sa prière, entend un autre homme, ce n'est pas bien. Tout homme doit, au moment de la prière, s'imaginer, et même plus, sentir dans la réalité qu'il n'y a que : moi et Dieu, béni soit Son Nom.

***

Il est bon d'être droit et pur parmi les herbes.

***

Grand est le soupir qui brise les passions du cœur.

***

Il y a des sciences secrètes et cachées, et il y a des sages secrets et cachés ; et le monde ne mérite pas de jouir de leur clarté.

***

Il en est du maître et du disciple comme du soleil et de la lune. Si le disciple a un visage, un visage clair s'entend, il peut recueillir la clarté du visage de son maître et la refléter, tout comme la lune reflète la lumière du soleil. Et tel est le sens de l'expression, hébraïque : *l'accueil du visage;* refléter sur son propre visage le visage du maître.

***

Toutes les voix du monde crient à cause de quelque manque, de quelque défaut ; et même toutes les joies ont leur origine en un défaut : l'homme manquait de quelque chose, et vient de le trouver. Mais le Tzaddik vit une vie en laquelle rien ne manque, rien ne fait défaut, car le monde tout entier n'a pas prise sur lui. La vie du Tzaddik est une bonne vie, faite de pain et d'eau ; mais en ce pain et cette eau, il sent tous les parfums de l'univers.

***

Les routes elles-mêmes languissent du désir de se voir fouler par les hommes qui se rendent auprès du Tzaddik. Quelqu'un vient-il à interrompre son voyage vers le Tzaddik, les routes prennent le deuil.

***

Il ne faut pas se louer de ses actions bonnes ni de ses réussites, car toute chose prend sa source dans le Tzaddik de la génération. Celui qui accomplit quelque action bonne est par rapport au Tzaddik comme la plume par rapport à l'écrivain.

***

Chaque rêve est une histoire, mais les rêves des gens ordinaires ne sont, pour ainsi dire, que la victoire du sommeil,

tout comme les histoires qu'ils racontent ne sont bonnes qu'à endormir les créatures. Les Sages, par contre, éveillent les gens de leur sommeil par des histoires précisément. Dans leurs rêves, il y a des choses inaccessibles et très secrètes, comme la prophétie.

En vérité, même chez les gens ordinaires les rêves et les histoires renferment aussi des choses inaccessibles et très secrètes, mais ils ne savent ce qu'ils racontent.

SUR LUI-MÊME

Je ne suis venu en ce monde que pour rapprocher de Dieu les âmes d'Israël. Mais je ne puis le faire que pour celui qui vient à moi et me confesse ce qui lui manque.



De même que mes adversaires ignorent tout de ma personne, mes partisans ignorent tout de mon être.



Ce n'est vraiment pas à mon sujet qu'ils disputent, mais au sujet de quelqu'un qu'ils ont créé de toutes pièces et qui se conduit de telle ou telle façon ; et ce quelqu'un est effectivement discutable. Ils se sont taillé un personnage imaginaire dont ils puissent disputer.



Le monde n'a rien goûté de moi, ou à peine. Si l'on entendait un seul de mes enseignements avec la mélodie et la danse appropriées, les bêtes des champs mêmes et les herbes s'évanouiraient de cette joie trop forte.



Je ne vous livre de mes enseignements que les déchets, et je ne puis descendre plus bas.



Je suis un arbre aux branches merveilleuses, mais par le bas, je suis en vérité enraciné dans la terre.

***

Je sais fabriquer des instruments merveilleux. Il est dommage qu'il me faille aussi fabriquer mes outils moi-même.

***

Je suis pareil à celui qui jour et nuit marche dans le désert, peinant et luttant pour transformer cette désolation en un lieu habitable. Au cœur de chacun de vous, dans le vide, il n'y a pas de foyer pour la Présence divine.

Combien de travail faut-il pour, d'un arbre, fabriquer de beaux instruments polis, dignes de servir ! Couper le bois, l'écorcer, le débiter, le transporter, le découper, le raboter, etc., avec, à chaque opération, des instruments nouveaux. C'est vraiment ainsi qu'il me faut travailler et peiner avec chacun de vous pour apporter la moindre réfection.

***

Il viendra un temps où les gens s'interrogeront l'un l'autre avec étonnement : Tu as connu Rabbi Nahman? Tu as été dans sa maison? Tu as connu quelqu'un de son entourage?

***

Ma demeure est uniquement le pays d'Israël. Chacun de mes voyages est un voyage vers le Pays d'Israël. Pour le moment, je suis berger à Bratzlaw.

***

Après ma mort, celui qui viendra prier sur ma tombe, récitant les psaumes et distribuant les aumônes en mon nom, quelque grands que soient ses péchés, je me jetterai pout lui à terre de toute ma longueur, et je lutterai pour le redresser et le sauver.

***

Si l'on peut retirer un homme de la boue, celui qui s'accrochera à cet homme sera également tiré de la boue.

***

Tout ce que je dois faire en public, m'est extrêmement pénible, et je ne le fais que par un sacrifice total de moi-même.

Avant que je n'entonne la première syllabe de Kiddouch, je suis saisi de grandes douleurs, comme si mon âme allait me quitter. Il en est de même lorsque je veux parler de la Thora. Même le Kaddich sur ma mère, que son âme repose en paix, me coûte de grandes souffrances.

***

L'essentiel pour moi est Roch-Hachana (Grande Fête du Jour de l'An). A peine Roch-Hachana vient-il de finir, que je tends l'oreille pour entendre si l'on ne frappe déjà aux portes pour éveiller les gens qui vont réciter les prières des Selihot ; car le temps n'existe guère et l'année tout entière passe en un clin d'œil et n'est plus.

***

Je suis un fleuve qui lave les souillures. Mes yeux se sont éteints dans l'attente de chacun d'entre vous.

***

Nous avons conquis Bratzlaw par les cris et les danses.

***

J'ignore ce qu'est le repos car il faut toujours et toujours agir, seulement agir et agir.

LA VIE EN CE MONDE

C'est une étrange passion que celle de certains hommes qui veulent être célèbres, régner sur le monde, parcourir la terre. Tout cela n'est que vanité et poursuite du vent, et, en plus, une profonde sottise. Quel plaisir, quelle satisfaction, éprouve-t-on à la renommée en ce monde gorgé d'intrigues et de maux? Tel homme célèbre n'a même pas le temps de réciter la bénédiction après le repas ; tel autre est tellement pris par l'action qui doit lui apporter la considération des hommes, qu'il ne peut plus faire une chose, si minime soit-elle, simplement pour l'amour de Dieu.

***

Ne dis pas que la tombe te sera un refuge. En ce monde, l'homme peut être assailli de soucis au point que, une puce viendrait-elle à le piquer, il ne la sentirait même pas. Mais dans la tombe, il n'est ni soucis ni pensées pour occuper l'esprit de l'homme. Dans la tombe, on entend le bruissement de chaque ver qui rampe, on ressent la douleur de chaque morsure.

***

C'était le jour du marché à Bratzlaw. Notre Rabbi, debout près de la fenêtre qui donne sur la place, aperçut Haykel qui courait, vendait, achetait. Il frappa quelques coups sur la vitre et invita Haykel à entrer. Alors il lui dit :

— Haykel, Haykel, as-tu regardé le ciel aujourd'hui?

— Non.

— Haykel, Haykel ! approche et dis-moi ce que tu vois, là, dehors.

— Je vois des voitures, des chevaux, des hommes qui courent.

— Haykel, Haykel ! Dans cinquante ans, il y aura encore ici un marché ; il y aura des voitures, des chevaux, des hommes et des marchandises. Et cependant, tout ce que tu vois aujourd'hui ne sera plus de ce monde. Moi je ne serai plus, et toi tu ne seras plus. C'est pourquoi je te demande : qu'as-tu à être si pressé, si soucieux, au point de n'avoir même plus le temps de regarder le ciel? Hélas ! Haykel, Haykel ! considère de quoi tu paies ta prospérité ici-bas ; tu n'as même plus un instant pour regarder le ciel.

***

A mes yeux, l'oubli est une grande vertu. Sans oubli, il serait impossible d'agir le service divin. Si l'homme se souvenait de tout ce qui lui est arrivé, il ne pourrait guère s'élever jusqu'au service, et il resterait troublé par les événements passés.

A l'heure de la prière, fréquemment l'homme revient sur le chemin parcouru, l'esprit soucieux, inquiet des actes accomplis. Il n'est rien de mieux que de faire taire, en son cœur, les actes passés.

Et dans l'étude de la Tora, chaque chose, même connue, doit être réellement neuve, à chaque fois. Le *Traité des Pères* parle de l'étudiant oublieux, qui est comme un tonneau percé

qui laisse s'écouler ce qu'on y déverse. Les sots se demandent : Quel sens trouve-t-on à verser ce qui coulera au-dehors? Mais le sage dit : Je suis un ouvrier et ma tâche est de remplir le tonneau ; tout ne peut s'écouler, d'ailleurs, au-dehors, quelque parfum adhérera aux parois.

Et dans les temps qui viennent, l'on rappellera à l'homme tout ce qu'il aura appris, même ce qu'il a oublié. Toute étude est faite pour l'au-delà, pour que les âmes retrouvent, dans le monde qui vient, la Tora que l'homme a étudiée ici-bas.

***

Les auteurs doivent mûrement peser le contenu de leurs écrits afin de savoir qu'ils valent la peine d'être mis en un livre, car l'essentiel d'un livre est le lien qu'il établit entre les âmes, ainsi qu'il est dit : Voici le livre des générations de l'homme (*Genèse* v, 1).

S'il n'est rien dans les écrits qui soit un tel lien, il ne s'y trouve pas de quoi faire un livre.

***

Celui qui ne peut dormir, qu'il songe à la résurrection des morts.

***

Au Maître de l'univers, il ne faut pas s'avouer vaincu.

***

On n'a besoin de rien autre que d'un peu de vie belle.

RABBI NAHMAN DE BRATZLAW.

(Textes traduits par David Jassine.)

N. D. L. R. — *Les récits de rêves et notes brèves* de Rabbi NAHMAN DE BRATZLAW sont extraits d'un ouvrage à paraître dans la collection « Aleph » (Éditions de Minuit), sous le titre *Sagesse et féerie* de Rabbi NAHMAN DE BRATZLAW.

La littérature hébraïque moderne
Ses tendances. Ses valeurs

LES THÈMES RELIGIEUX DANS LA LITTÉRATURE HÉBRAÏQUE MODERNE

On admet communément que la poésie hébraïque moderne est presque exclusivement profane. Pourtant, rien ne saurait être plus éloigné de la vérité que cette notion populaire que le spécialiste même de la littérature hébraïque a tendance à partager avec le lecteur ordinaire. Il n'en faut blâmer ni l'un ni l'autre, puisque les historiens et les critiques ont accrédité eux-mêmes cette théorie du caractère non religieux de la littérature hébraïque moderne avec tant de succès qu'il faudra peut-être des décennies pour corriger leur erreur et pour replacer ce caractère profane, comme on dit, à l'intérieur de ses limites légitimes.

Plusieurs raisons expliquent pourquoi cette perspective a été ainsi faussée. La plus manifeste d'entre elles est le caractère essentiellement humaniste de la littérature hébraïque moderne. Au cours des deux siècles entiers de son développement elle a enregistré les aspirations des Juifs à une vie plus riche ici-bas, à des satisfactions plus grandes dans toutes les phases de l'existence profane : politiques et économiques, sociales et culturelles. Aussi est-il naturel que les leitmotive les plus apparents de cette littérature soient ceux où s'expriment les aspirations juives à la culture moderne, à cet aspect de l'existence humaine que l'on considère généralement comme « mondain » ou « profane ». Mais, tout en reflétant avec la plus grande sympathie les progrès et le développement des Juifs au sens humain en général, cette littérature se préoccupe aussi du problème que pose la continuation historique du Judaïsme.

Dans le courant des soixante-quinze dernières années, spécialement, la littérature hébraïque a médité cette question de première importance : comment le Juif pourra-t-il persévérer en tant que Juif alors que toutes ses énergies sont tendues vers la normalisation de son existence d'homme et qu'un tel effort entraîne la désintégration de ces formes de vie populaire qui avaient constitué son identité collective distincte au cours de la longue histoire du Moyen Age juif? Lorsqu'elle

s'attaque au problème de la survie du Judaïsme, la littérature hébraïque des récentes générations s'efforce d'exprimer son amour pour le caractère et la noblesse de l'univers du ghetto, en train de disparaître. Dans le poème, la fiction romanesque et l'essai, elle se donne pour tâche, presque consciemment, de sauvegarder pour la postérité la mémoire de ce que la tradition juive eut de réelle grandeur. Elle idéalise le Juif comme porteur de l'idée de Dieu. Elle dépeint la piété et la sainteté du Judaïsme. Elle chante l'amour du Juif pour la Torah. Elle tire même gloire de l'idée que le peuple juif a une mission à remplir dans l'histoire de l'humanité. Bref, elle se transforme en un véritable conservatoire des beautés du Judaïsme traditionnel.

Ainsi, lorsqu'on l'examine avec soin, la littérature hébraïque moderne apparaît nécessairement pour être un trésor des fidélités juives, d'un caractère authentiquement religieux, que l'historien et le philosophe de cette littérature auraient dû, dès longtemps, noter et interpréter. Mais telle a été la pression que les circonstances extérieures ont exercée sur la vie juive dans le courant des soixante-quinze dernières années que les historiens des lettres hébraïques ont eu tendance à se limiter aux aspects humanistes plus accidentels et plus transitoires de cette littérature, en négligeant presque entièrement les traits, plus permanents et plus profonds, de fidélité au Judaïsme, dont cette littérature est si riche. Malgré toute la ferveur religieuse, par exemple, que la littérature hébraïque moderne a décelée dans le Sionisme et les accomplissements de la *haloutsiout*, on trouverait difficilement une seule étude consacrée aux lettres palestiniennes qui traitât de la nature et des implications de cette foi foncière. Les critiques ont bien souvent étudié les courants politiques, sociaux et même économiques auxquels obéit la littérature qui dépeint la *haloutsiout*. Mais ils ont manqué de noter les innombrables poésies lyriques, ballades et poèmes dramatiques dont le sujet explicite est la rude *haloutsiout*, mais dont le fond secret est fait d'une attente vigilante de l'émissaire divin, du Messie. Nous trouvons les deux thèmes entremêlés même dans les vers suivants, de simple facture, que nous empruntons à un poète mineur palestinien, Abraham Braudes :

Je sais cheminer dans les sables en suivant des chameaux,
Je sais porter au dos une lourde balle d'afflictions,
Et chercher le Messie.
Je sais aussi me tenir avec bien d'autres au creux d'une car-
[rière,

Je sais fendre le rocher primitif
Et chercher le Messie.

La critique hébraïque de ces récentes années a certes été frappée par la tension fervente et confinant au sentiment religieux, que révèle la nouvelle poésie du pays d'Israël. Les critiques ont même employé l'expression, chère à A. D. Gordon, de « religion du travail » pour caractériser la signification dernière de la *haloutsiout* dans la poésie de la Palestine. Cependant, même parlant de la « religion du travail » qui inspire cette poésie, ils n'essaient guère d'explorer sérieusement les sources vives de religion qu'elle contient. Si le mot de religion a un sens, il signifie et a toujours signifié trois choses au moins : la conscience d'un être qui dépasse l'homme ; la soif de se fondre dans cet être ; enfin la conviction spéciale qu'une semblable communion préfigure le millénium, le triomphe du Bien en ce monde et l'établissement du royaume des cieux sur la terre. La poésie palestinienne prise dans son ensemble révèle d'une manière si marquée ces trois caractéristiques que les critiques ont souvent été contraints, ces récentes années, à en prendre l'obscure conscience. Mais cette conscience demeure, au mieux, obscure. De façon générale, les critiques préfèrent parler des éléments « plus rationnels » et de signification sociale, qui sont inhérents à la poésie haloutsienne : de l'enrichissement humain que le travail apporte au pionnier, de l'effet moral de la vie en commun, du dévouement volontaire que le pionnier met au service du Judaïsme. Mais l'historien de cette poésie demeure aveugle à l'aspect moins rationnel de son inspiration, au ravissement nettement religieux dont elle est marquée souvent.

A. M. Habermann fut le premier à publier avec ses *Poèmes liturgiques, anciens et modernes* une anthologie de la poésie religieuse hébraïque, qui contînt des œuvres écrites ces cent dernières années. Le livre recueille ce que la poésie liturgique hébraïque traditionnelle a produit de meilleur en différents pays au cours de plus d'un millénaire, depuis l'œuvre du poète palestinien José ben José, au VIe siècle de l'ère chrétienne, jusqu'à celle du Yéménite Shalom Shabasi, mort au XVIIe siècle. Mais le recueil de Habermann est remarquable pour une raison tout à fait différente. Il a été le premier dont l'auteur se soit rendu compte du lien qui existe entre la poésie religieuse qu'on peut trouver dans la littérature hébraïque moderne et celle de périodes antérieures. C'est une voie nouvelle qu'il a frayée en rattachant certains caractères religieux — ou, à parler plus rigoureusement, synagogaux — de la poésie hébraïque moderne à des traits similaires que

révèle l'œuvre des vieux poètes liturgiques du Judaïsme. Un simple coup d'œil sur la table des matières suffit à convaincre de la légitimité de ce rapprochement. On y trouvera le nom de Hayyim Nahman Bialik après celui de Rabbi Bahya ben Joseph (1040-1090) ; Abraham Braudes avant Rabbi Baruch ben Samuel de Mayence (mort en 1221) ; le poète d'origine américaine, Reuben Grossman, précédant dans l'ordre alphabétique Rabbi Gershom Meor ha-Golah (mort en 1028) ; Jacob Cohen à côté d'Israël Najara (XVIe siècle) ; enfin le saint penseur et mystique Hillel Zeitlin voisinant avec une série de poètes dits anonymes du début du Moyen Age. Ce n'est pas que le choix de Habermann pour la période moderne soit le meilleur possible ni que les textes retenus représentent pleinement toutes les variétés d'expérience religieuse qu'a connues la poésie hébraïque moderne. C'est tout le contraire qui est vrai. Le propos de Habermann était de n'inclure que des poèmes liturgiques — des prières effectives ou virtuelles, susceptibles d'être incorporées dans le service de la synagogue — alors que le thème religieux offre dans la poésie hébraïque moderne de multiples variations de contenu métaphysique, mystique, éthique et social. Néanmoins cette anthologie peut se révéler comme un tournant dans l'histoire des lettres hébraïques modernes en ce qu'elle fraie la voie à la découverte du thème religieux dans la poésie des récentes générations.

Avant d'examiner le thème de « la recherche de Dieu » dans la poésie palestinienne spécialement, il serait bon de considérer les aspects plus universaux qu'il revêt dans la poésie hébraïque moderne en général, lorsqu'elle traite du Dieu personnel et transcendant, du Dieu immanent et du Dieu de l'homme moderne « désintégré ». Chose assez surprenante, une part considérable de la poésie hébraïque moderne s'attache toujours à la notion purement juive d'un Dieu, auteur de toutes choses, qui a créé l'univers dans un but entièrement anthropocentrique : pour que l'homme reconnaisse la gloire de Celui par la volonté duquel tout existe. Dans sa formulation la plus élémentaire elle rappelle tout ce que nous connaissons sur ce thème dans la poésie hébraïque sacrée, depuis *les Cieux proclament la gloire de Dieu* jusqu'au poème de Juda Halévi : *Lorsque je pars à Ta recherche, je Te trouve en face de moi*. Les vers suivants de Joseph Zevi Rimmon illustrent bien ce genre de poésie :

Dieu vit ! la clarté du ciel le proclame.
Et la sombre nuée d'orage qui enveloppe le firmament l'an-[nonce.

Dieu vit ! la parure de la terre le proclame.
Et l'ouragan qui déracine les arbres l'annonce.
Dieu vit ! le jour de sa splendeur dorée le proclame
Et les terreurs de la nuit l'annoncent.
Dieu vit ! les rivières transparentes le proclament,
Et le brouillard étouffant l'annonce.
Dieu vit ! les montagnes immenses le proclament
Et le feu qui gronde dans leurs profondeurs l'annonce.
Dieu vit ! la vie en son torrent printanier le proclame
Et la cruelle mort l'annonce.
Dieu vit ! les vagues furieuses de la mer le proclament
Et ses songes muets l'annoncent.
Dieu vit ! le battement étrange de mon cœur le proclame
Et en se répandant dans le sein de Dieu mon cœur l'annonce.

La forte simplicité de ces vers n'est pas tout à fait caractéristique de la manière dont la poésie hébraïque moderne célèbre le Dieu personnel et transcendant. Elle n'est pas typique de celle dont Rimmon lui-même s'abandonne bien souvent à des élans religieux d'un caractère également extatique. La foi monolithique en l'existence de Dieu, telle qu'on la trouve non seulement dans les Psaumes ou dans Job, mais chez Salomon ibn-Gabirol ou Juda Halévi, n'est pas l'état d'âme permanent du poète hébraïque moderne. Le sentiment religieux qui l'anime n'est qu'une des nombreuses tensions dont est fait son univers poétique. Mais c'est peut-être dans cela même que réside le principal attrait de cet univers pour le lecteur moderne, qui lui aussi a tendance à se mettre en quête de Dieu plutôt que de découvrir, selon les termes d'Halévi, qu'il se trouve toujours en face de Lui sans avoir à le chercher.

Il faut dire aussi que Rimmon est l'un des poètes les plus religieux de la littérature hébraïque moderne. Chez lui la totalité de l'expérience humaine est directement sublimée et se transmue inconsciemment en contact intime, en relation permanente avec Dieu. Aussi importe-t-il de se rappeler que cet aspect transcendant du Dieu personnel inspire fréquemment bien des poètes hébraïques modernes dont l'horizon ne semble guère chargé du sentiment d'une constante présence divine. Rares sont les lecteurs qui pensent spontanément à Bialik comme à un poète religieux. Certes, nous savons tous que Bialik, sacré du titre de poète hébraïque national, a été le porte-parole du Judaïsme, de ses souffrances et de son désespoir, comme de son inébranlable ténacité, de sa foi indéfectible dans l'indestructibilité de la volonté juive de vivre. Mais nous sommes peu nombreux à nous rendre compte du

fidèle attachement que Bialik porte au Dieu de ses pères, entendu au sens le plus traditionnel. Une analyse de l'idée de Dieu dans la poésie de Bialik nous entraînerait trop loin. D'ailleurs, une telle étude existe déjà avec l'excellente monographie qu'Isaac Rivkind a intitulée *le Dieu de Bialik*. Les vers suivants du poète illustrent la conception qu'il se fait de l'Être Suprême :

Ton souffle, ô Dieu, m'a effleuré et j'en ai été brûlé,
Tes doigts ont un instant fait trembler les cordes de mon [cœur.
Je me suis prosterné en silence, j'ai contenu l'agitation de [mon âme.
Mon cœur en moi défaillait, mon chant intérieur ne pouvait [sourdre.
Comment oser franchir le seuil du sanctuaire? Comment [t'offrir une prière pure
Quand les mots de ma bouche, ô mon Dieu, sont souillés et [ne sont plus qu'impureté,
Quand il n'est pas un seul d'entre eux qui ne soit sali jusqu'aux [racines,
Pas une seule phrase que des lèvres immondes n'aient tachée
Pas un penser qu'on n'ait traîné dans la maison de honte?
Quels lieux m'abriteront de cette puanteur,
M'empêcheront d'ouïr ce tumulte insensé?
Où est le Séraphin qui purifiera ma bouche de son charbon [ardent?
Oh ! je veux m'en aller vers les oiseaux des champs, qui ga- [zouillent à l'aube,
Ou rejoindre à l'instant les enfants qui jouent devant ma porte,
Me mêler à leur foule, apprendre d'eux leur langue et leur [babil.
Me purifier de leur haleine, laver mes lèvres avec leur pureté...

De tels vers montrent que l'idée de Dieu suscite chez Bialik des accents qui rappellent les prophètes, les hymnes de la Bible et le Rituel dans lequel, au prix de légères retouches çà et là, il serait facile d'inclure nombre de ses poèmes. Si l'on relit les œuvres complètes de Bialik avec cette vue dans l'esprit, on devra accorder à Rivkind que...

« le Dieu d'Israël est le Dieu qu'adore Bialik... Parfois le poète se prosterne devant lui et parfois il se blottit contre lui avec la tendresse caressante d'un enfant pour son père. Quelquefois il se révolte contre Dieu, mais sa révolte est passagère... Ajoutons que lorsque Bialik invoque Dieu, il ne

s'agit pas pour lui d'une simple façon de parler ni d'une figure littéraire. Ce n'est pas non plus parce que Bialik a inauguré dans la poésie hébraïque ce qu'on appelle « le style prophétique », la manière des prophètes, qui, naturellement, parlent toujours au nom de Dieu. La raison en est plutôt que pour Bialik le Dieu d'Israël est le Dieu d'éternité, l'Infini absolu, la cause de toutes les causes, et la source de toute vie... Bialik ne se pose pas de problèmes métaphysiques... Sous le rapport de l'existence, la Divinité, comme la nature elle-même... ne doit pas même faire question. Car, selon les termes du Midrash, le palais ne saurait exister sans le « Chef » qui l'habite, ni l'univers sans son timonier. Dans l'esprit de ce que la Aggadah offre de meilleur, Bialik a atteint à sa conscience du Créateur de l'homme et de l'artisan de l'univers. »

Nous ne disposons malheureusement pas de la place qui nous serait nécessaire pour étudier d'une manière plus approfondie et dans toutes ses ramifications l'univers de Bialik tout pénétré de Dieu : qu'il s'agisse de l'attitude du poète à l'égard de la nature, de l'amour, de la douleur humaine ou de la tragique grandeur d'Israël. Nous ne pouvons non plus analyser ici le sentiment toujours présent du Dieu personnel, que révèle l'œuvre des poètes hébraïques modernes, contemporains ou successeurs de Bialik. Mais l'on pourra peut-être emprunter un exemple à un autre poète, Jacob Cohen, un lyrique romantique dont la façon de traiter l'amour, la nature, l'aspiration panthéiste à une union avec l'éternité, est généralement de caractère universel, sans rien qui rappelle beaucoup le Judaïsme traditionnel. La judaïcité de Cohen est faite surtout de nationalisme juif moderne avec le refus du poète d'accepter l'orphelinage du Juif dans le monde et son insistance sur le devoir de hâter consciemment l'avènement de la rédemption messianique.

Les longs poèmes dramatiques où il met en œuvre la biographie légendaire de David ou de Salomon n'ont eux-mêmes rien de spécifiquement pieux. Et pourtant Cohen est l'auteur d'un grand nombre de poèmes lyriques qu'il serait facile de grouper en recueil d'odes et d'hymnes d'un caractère presque synagogal. Voici quelques vers que nous extrayons d'un court poème que Cohen a intitulé *la Face de Dieu :*

Du fond des profondeurs des sources de mon âme
Vers toi ô Dieu caché je crie : écoute ma prière :
Demande-moi ce que tu veux, mon Dieu : vois, je suis prêt !
Mais daigne me montrer seulement ton visage.
A quoi bon la splendeur de tous les mondes que tu as placés
[dans mon cœur?

Ce ne sont que les pâles ombres du trésor de ta lumière,
Les vagues linéaments de ta propre image.
Moi, je veux m'abreuver à la source des sources.
J'ai soif de me plonger dans la clarté de la clarté.
C'est ton visage, *ton* visage que je veux voir à en mourir.
« L'homme ne pourra voir ma face et vivre » — Ainsi soit fait !
Laisse-moi donc mourir au même grand instant
Où j'aurai vu ta face ô Dieu exalté et très haut.
Seigneur, allume pour moi toute ta lumière un seul instant.
Et comme l'éphémère je m'y précipiterai et flamberai en elle.

Cet aspect qu'assume l'idée de Dieu dans la poésie hébraïque moderne est étroitement lié à cette ivresse de la nature qui s'est littéralement emparée de la muse hébraïque ces récentes générations. L'hôte famélique du sombre ghetto ; l'ascète qui, des siècles durant, s'était refusé toute jouissance du monde sensible ; le lettré et le mystique qui, pendant bien des générations, avait redouté les blandices de l'arbre et du champ labouré parce que la beauté de la nature pouvait, en le tentant, l'arracher à l'étude et à la méditation et compromettre ainsi sa vie éternelle — tous semblent s'être libérés dans l'explosion de poésie naturelle qui s'est produite dans la création hébraïque moderne. Il est difficile de trouver une littérature contemporaine, dans n'importe quelle autre langue, depuis l'époque du jeune Gœthe, de Chateaubriand, de Wordsworth, Keats et Shelley, où l'adoration de la nature tienne une place aussi importante que dans la littérature hébraïque des cinquante dernières années. Et, en effet, par la ferveur avec laquelle elle se plonge dans les splendeurs ininterrompues de la terre et des cieux, des montagnes, des champs et des fleuves, du jour et de la nuit, de toutes les saisons de l'année, la littérature hébraïque moderne fait penser surtout à quelque littérature de la Renaissance européenne, telle que l'élisabéthaine. Mais, chose peut-être paradoxale, la poésie hébraïque de la nature n'est que rarement — si tant est qu'elle le soit jamais — véritablement païenne. Il est peu fréquent qu'elle célèbre un paysage ou un objet naturel comme une fin en soi. Quelle que soit la vivacité avec laquelle le poète réagit au contact de la nature ou la sensibilité avec laquelle il s'abandonne aux impressions des sens, ces impressions restent constamment pénétrées du sentiment de la force toujours créatrice de la vie. Saül Tchernichovsky, lui-même, ne fait guère exception à la règle. Comme poète, il adore littéralement la puissance et la beauté de la nature et en des termes qui sont souvent, d'une manière frappante, païens. Il célèbre même les dieux de l'antiquité classique. Pourtant dans ses hymnes somptueux

aux champs et aux forêts le poète semble lui aussi en quête de quelque objet universel d'adoration religieuse. Dans le culte qu'il rend à la nature cosmique éternellement créatrice, on discerne quelque chose qui ressemble à l'appréhension mystique d'un esprit divin animant l'existence de l'univers. On ne saurait mieux caractériser la poésie ample, drue et vibrante, que Tchernichovsky consacre à la nature qu'en citant ces deux vers du poète :

Partout où chair et sang décèlent quelque vie
C'est lui qui est caché dans la plante et la motte.

Il faut peut-être pour pouvoir prêter à Tchernichovsky le cri du psalmiste : « Mon Dieu, que tex œuvres sont diverses », le paraphraser en ces termes panthéistes : « Mon Dieu, que tu es divers en tes œuvres. » Mais l'impulsion qui pousse à redécouvrir constamment Dieu dans la nature, Tchernichovsky la partage en général avec les autres poètes hébraïques modernes.

Lorsqu'il chante la nature, le poète hébraïque s'attache moins à insister sur l'idée de Dieu qu'à dépeindre les merveilles du monde visible. Ce n'est pas souvent qu'il subordonne la nature au Dieu de la nature qui y manifeste sa présence, ainsi que Joseph Zevi Rimmon le fait dans les vers suivants :

Comment chanter le jour, la nuit?
C'est Dieu qui les a façonnés.
Comment chanter les cieux, la terre?
C'est Dieu qui les a fondés.
Célébrer colline ou montagne?
C'est Dieu qui les a établies.
Comment chanter mers et déserts?
C'est Dieu qui les a engendrés.
Chanter le monde et sa splendeur?
C'est Dieu qui lui ordonna d'être.
Je chanterai celui qui est l'auteur de tout,
Je chanterai celui qui est plus haut que tout.
C'est Dieu que je veux célébrer.

D'une manière générale le sentiment de Dieu n'entre que pour une part secondaire dans la communion du poète avec les données naturelles, comme c'est le cas dans cette courte poésie lyrique de Juda Karni :

Sublime est la nuit. Son dôme que domine la lune
Est si puissant et cependant si doux.

La nuit fait mûrir des grappes d'étoiles.
Aucune d'elles ne tombe ni ne s'éteint.
Haute est la nuit, profonde mais sereine,
Nul ne lie de sacrifice, personne n'est lié.
Élévation ou ruine, la nuit les rend pareilles.
La nuit sans tache parle au cœur de l'homme égaré ou per-
[plexe.
O Seigneur ! ô mon Dieu !

Les lecteurs à qui sont familières la littérature anglaise et la littérature américaine du XIXe siècle, connaissent bien cette touche de panthéisme qui y marque la poésie. Dans la poésie hébraïque moderne, le panthéisme lui-même semble judaïsé, à tel point qu'il devient souvent difficile de le distinguer de la conception plus normative du Dieu transcendant qui est celle des prophètes juifs. En premier lieu, la poésie hébraïque panthéiste tend à voir directement Dieu dans l'esprit inhérent à la nature au lieu de laisser simplement chez le lecteur le sentiment que cet esprit est une force cosmique anonyme. A cet égard, elle rappelle plutôt Gérard Manley Hopkins qu'Émerson ou même Tennyson.

Ensuite, et chose peut-être plus importante encore, le panthéisme hébraïque moderne oublie rarement les implications *éthiques* de la conception de l'esprit cosmique inhérent à toute existence. Si c'est Dieu qui contraint la nature à sa floraison éternelle, c'est lui aussi qui, dans le cœur de l'homme, aspire au Bien — à l'amour et à la justice et à la perfection de la vie humaine. Dans une œuvre bien connue et de caractère radical, *les Visions des faux prophètes*, Tchernichovsky exprime cette idée d'une manière qui est presque un programme pour toute la littérature hébraïque moderne. Dans les trois premiers poèmes, il fait exprimer à l'un de ces faux prophètes présumés sa protestation contre une vie juive désincarnée et spiritualisée à l'excès où il ne voit que l'aboutissement d'un Judaïsme rabbinique sclérosé. Il y expose aussi son idéal du Juif nouveau : créature saine qui anime la vie plutôt qu'elle n'en redoute ce qu'on appelle les tentations, qui cherche à faire de la terre le paradis terrestre de l'homme considéré comme individu aussi bien que comme être social. Mais le poème lui-même qui célèbre dans le Juif nouveau l'homme naturel en opposition à l'ascète, dévoré de crainte, du ghetto se termine par quelques vers lyriques où le poète revient curieusement à l'idée de Dieu, insistant à nouveau sur les devoirs du cœur humain par lesquels Dieu se manifeste, même si dans le domaine de la nature il semble se complaire,

pourrait-on dire, à ne se révéler que par la vie purement biologique :

Si vous me demandez concernant Dieu, mon Dieu
« Où donc est-il celui que nous pourrons adorer avec des chants [retentissants? »
Il est ici aussi, sur terre : les cieux ne sont pas pour lui
Mais la terre qu'il a donnée à l'homme.
Dans le bel arbre, le beau champ se reflète aussi son image.
Au flanc de chaque mont il joue à cache-cache ;
Partout où chair et sang décèlent quelque vie

Il se cèle lui-même en la plante et la motte.

Ses plus proches parents? c'est tout ce qui existe : daine, [tourterelle,
Buisson noueux, noire nuée où dort la foudre.
Car il n'est pas le Dieu de qui se veut esprit : il est le Dieu du [cœur de l'homme.
Tel est son nom et tel son temple impérissable.

Ainsi le plus panthéiste des poètes hébraïques modernes se trouve non seulement ramené à replacer toute la nature sous l'idée de Dieu, mais aussi à donner au cœur humain une place centrale au sein de son panthéisme. C'est dans le cœur de l'homme que s'inscrit l'unité de toute existence, mais, dans ce poème, c'est le cœur humain aussi qui, partant du sens de l'unité de la vie, doit procéder à l'édification d'un monde humain libre et noble, fondé sur les vieux principes bibliques de l'amour, de la justice et de l'ennoblissement de l'existence humaine.

Mais la manifestation la plus remarquable de la tenace emprise de l'idée de Dieu sur la poésie hébraïque moderne, on la trouvera dans les œuvres des poètes de la génération qui a suivi Bialik — dans les œuvres d'hommes et de femmes qui ont chanté le sentiment de trouble et de déréliction qu'ils ont éprouvé dans ce « désert » où toute l'humanité a erré au cours des trente dernières années. Cette idée du désert ne caractérise pas la seule littérature hébraïque. Le terme est emprunté au titre d'un poème de T. S. Eliot et désigne bien l'état d'esprit que révélaient les meilleures productions de la littérature européenne et américaine des trois dernières décennies. Le héros de ces ouvrages est l'homme contemporain désemparé, l'intellectuel moderne à qui il n'est resté rien d'autre que le doute rongeur par lequel il se met lui-même en question. C'est cet intellectuel moderne qu'on est parfois

tenté de nommer, si l'on se fie à l'image qu'en donne la littérature contemporaine, l'homme « atomisé ». L'âge atomique n'a fait que récemment son entrée sur la scène politique. Mais il a marqué d'une indélébile empreinte la littérature des trente dernières années. Thomas Mann dans le roman allemand, Marcel Proust dans le roman français, James Joyce dans le roman anglais et Thomas Wolfe dans le roman américain, ont tous dépeint la vie consciente de l'homme comme faite d'une poussière d'instants désintégrés et douloureux qui tendent à se fondre dans quelque unité, dans le sentiment d'un dessein et d'un but, mais qui sont condamnés à rester dans un état d'effarante hétérogénéité, obligeant l'homme à une quête angoissée du temps perdu toujours et toujours dénué de signification. La poésie de cette époque offre, dans toutes les langues, le spectacle de l'homme moderne abîmé dans l'incessante frustration d'instants désintégrés, réfractaires à toute unification, incapables d'entrer dans une formule philosophique où s'exprimerait la continuité des efforts et des aspirations de l'homme. La poésie hébraïque, dans la mesure où elle reflète la vie de l'âme individuelle, n'ignore pas, non plus, cette recherche désespérée du sens de la vie, de quelque principe de continuité et de finalité en dehors du sens social. C'est l'instant et non l'éternité qui règne en maître dans le contenu vécu d'une grande partie de la poésie des trois dernières décennies.

Il est donc hautement significatif de noter ce recours inconscient à Dieu — même dans ces moments d'angoisse et d'égarement — que révèle, par exemple, l'accent religieux des œuvres de Mordécaï Temkine, réunies récemment sous le titre général de *Chants et prières* :

J'ai honte, ô mon Dieu, de ma chair
Qui lentement se flétrit
Et qui ne sait pas davantage
Accomplir ton ordre sublime.
J'ai honte comme un chien vieilli,
Et sourd et raide sur ses pattes.
Je ne me lève pas bien vite
Au son de ta réprimande, ô mon Dieu !

ou :

Pardonne-moi, mon Dieu,
Si une telle eau bourbeuse
J'ai répandu ma vie
Sur la terre.
Pardonne, si toutes mes plaies
Je me les suis faites moi-même

Et si, pourtant, pleurant comme un enfant battu,
Je t'ai imploré
De panser mes plaies ô mon Dieu !

ou encore :

Mélancolie est l'hôte de tous mes jours sur terre.
Tu as élevé un rempart autour de moi.
Tu m'as séparé de tous les hommes.
Mes mains
Qui voulaient saisir toutes choses
Tu me les as fait replier en silence
Pour que je regarde le monde
Ainsi qu'un voyageur.
Et toi aussi, mon Dieu, tu es devenu pour moi
Ce qu'est le vin pour un dont le cœur est meurtri.
Mais un vin non versé.

Le sentiment du désespoir extrême se mue parfois en celui de la valeur éclatante qu'a l'instant qui semble présager la découverte de la signification dernière. Mais ce sentiment finit encore par aboutir à la conviction, si vague soit-elle, que la fragmentation de l'expérience ne sert qu'à éprouver la capacité qu'a l'homme de réunir ces débris en une philosophie de la vie. Mais qui donc met ainsi la capacité de l'homme à l'épreuve? Qui donc met l'homme moderne en jugement? La réponse, souvent, est : Dieu, comme dans les vers suivants d'Uri Zevi Greenberg :

Comme des chapitres de prophétie se consument mes jours
[dans toute leur révélation
Et mon corps au milieu d'eux est comme l'épais lingot de
[métal destiné à la fonte.
Et sur moi se penche mon Dieu, le forgeron, et il frappe de
[toute sa puissance.
Chaque blessure que me fait le temps ouvre un passage
Par où la flamme prisonnière jaillit en étincelles d'instants.
Tel est le sort où je suis condamné jusqu'à ce que le soir me
[surprenne en chemin.
Et lorsque je reviens jeter au lit le lingot ainsi forgé
Ma bouche est une plaie béante.
Alors, tout nu, je dis à mon Dieu : tu m'as durement travaillé.
Maintenant voici la nuit. Trêve ! reposons-nous tous deux !

Ce sentiment d'errer sans trêve dans le désert du monde moderne, sentiment si rare dans la littérature de notre temps, est au contraire un trait permanent de la poésie hébraïque

contemporaine. C'est Jacob Steinberg qui l'exprime le mieux dans une courte poésie lyrique où il parle de lui-même comme « d'un navigateur dont la voile s'est endormie en plein midi » ou d'un « pêcheur fatigué dans son minuscule canot empli de rêves et de désirs irréalisables ». De là l'exclamation qui revient dans le poème de Steinberg comme un véritable refrain : « O conduis-moi plus loin un instant encore, mon Père qui es aux cieux !... » Une telle poésie a souvent recours à Dieu dans son incapacité même d'exprimer concrètement sa foi en Dieu. Peut-être est-ce là la raison qui fait que cette poésie se prête le mieux à l'interprétation de l'homme moderne, aspirant secrètement à croire et en même temps incapable d'exprimer avec fermeté une foi positive en Dieu. La foi en Dieu ne s'affirme sans aucune équivoque que lorsque le poète hébraïque moderne cesse de chanter sa vie personnelle pour se faire le porte-parole du Judaïsme dans son histoire et sa religion.

LA LITTÉRATURE PALESTINIENNE A LA RECHERCHE DE LA FOI

Lorsque nous examinons la manière dont la littérature palestinienne exprime la recherche personnelle de Dieu, nous constatons que cette littérature est plus discrète encore sur ce point que celle dont nous avons fait état au chapitre précédent. Il semble souvent que la littérature palestinienne soit liée par une sorte de serment d'Hippocrate qu'elle se serait spontanément imposé et qui, secrètement, la contraindrait à une excessive réserve lorsqu'il s'agit de dépeindre la ferveur ou pour mieux dire la recherche religieuse qui anime la vie nouvelle en Palestine. Lorsque ses disciples demandèrent à Rabbi Simha Bunam de Pzhysha, l'une des figures les plus originales de l'histoire du hassidisme, pourquoi il s'abstenait systématiquement d'écrire, il répondit, on le sait :

J'ai toujours désiré composer un livre dont la longueur n'excèderait pas un quart de page et que j'aurais intitulé *l'Homme*. Mais à la réflexion j'ai cru qu'il valait mieux laisser même un tel livre sans l'écrire.

Une hésitation un peu semblable touchant l'efficacité de l'expression humaine semble marquer la teneur des lettres palestiniennes lorsqu'elles cherchent timidement à parler de l'apparition du nouveau type de Juif, ou mieux, du nouveau

type d'homme. au pays d'Israël. La littérature palestinienne se fait de l'humilité un devoir tout spécialement lorsqu'elle médite sur les conséquences finales de la renaissance juive ou sur la sublimité de la destinée humaine qui se trouve impliquée, quoique d'une manière générale, dans cette renaissance. De concert avec Sh. Shalom, la littérature palestinienne crie à l'avenir obscur :

O frère, mon frère des siècles très lointains,
C'est à toi que j'aspire du fond de l'épais brouillard.

Avec lui elle affirme :

La bataille du Dieu que recèle la vie est ma bataille.

Mais avec lui aussi, elle demeure incertaine lorsqu'il s'agit de formuler clairement la relation nouvelle que le Juif va entretenir avec les fins dernières : avec la destinée de l'homme dans le monde, avec la part de l'homme dans la destinée cosmique, avec Dieu. Avec Shalom la littérature palestinienne médite souvent ainsi :

Je suis perdu au milieu de sons nouveaux et de nouveaux [silences,
Perdu dans l'orage qui toujours éclate dans mes abîmes...
Que suis-je? Qu'est ma vie? Mon pays et mon peuple?
Celui qui chevauche l'infini martèle farouchement mes es- [paces...

C'est cette juxtaposition particulière de deux espèces de certitudes intérieures qui pousse la littérature palestinienne à éviter d'exprimer avec une nette précision ses convictions les plus profondes. D'une part elle sait, de façon ou d'autre, que la renaissance quasi miraculeuse du Judaïsme dans la patrie de ses ancêtres est la manifestation moderne la plus glorieuse de la bataille historique du Juif, « la bataille du Dieu que recèle la vie. »

Mais, d'un autre côté, l'annonce de cette vérité est bien trop écrasante encore avec ses « sons nouveaux » et ses « nouveaux silences » pour que la littérature se risque à la profaner par une définition prématurée. L'abstraction hardie, l'exposé vigoureux d'une doctrine dogmatique effraient l'imagination palestinienne précisément parce que l'intensité de la vie nouvelle confine à une religiosité qui échappe à la formulation.

L'essence de l'expérience collective au pays d'Israël, cette littérature la représente comme pratiquement incommunicable, comme un composé de conscience affective et intellec-

tuelle qui ne saurait être acquis que vécu et perçu sur place, dans le pays d'Israël même. Qui n'a pas aimé ne peut comprendre ce que l'amour veut dire. Qui n'a pas croisé la mort sur son chemin ne peut deviner l'angoisse de la mort. Qui, à un moment de sa propre existence n'a pas été emporté par un élan créateur ne peut concevoir ce qu'est le frémissement de joie que donne la création. Or, telle que la reflète la littérature, l'attitude du pionnier à l'égard de la résurrection du pays apparaît, nous l'avons vu, constituée des trois éléments suivants : un amour sans borne du pays et du peuple, le sentiment profond d'un danger qui menace le Judaïsme dans le monde entier et une puissance créatrice presque surnaturelle. La résurrection du désert est peut-être, aux yeux du Juif de Palestine, une tâche qui se suffit à elle-même. Elle n'implique pas nécessairement pour lui l'accomplissement miraculeux de la prophétie qu'Osée faisait à propos de la terre qui « répondra à ses habitants ». Pourtant, reflété dans la littérature, chacun des éléments qui composent l'expérience collective brille comme une facette de la foi traditionnelle du Judaïsme.

Une comparaison complète entre l'attitude des lettres hébraïques modernes et celle de l'ensemble de la littérature juive traditionnelle, à l'égard de ce qu'il y a de religieux dans l'alliance qui attache Israël au pays d'Israël nous entraînerait trop loin. Mais il existe tant d'exemples d'un parallélisme entre l'ancien et le nouveau que l'on peut en citer au moins quelques-uns. Nous avons par exemple le passage midrashique suivant :

> Au tout début de la création du monde, le Saint, béni soit-il, s'occupa tout d'abord de planter ; tel est le sens du texte : « Et le Seigneur Dieu planta un jardin dans l'Eden. » Et vous aussi, lorsque vous entrerez dans le pays, vous vous occuperez tout d'abord de planter.

De son côté, la littérature palestinienne semble indiquer, directement ou par suggestion implicite, qu'en fin de compte le Juif qui aujourd'hui revient vivre et « planter » au pays de ses pères, ne fait qu'obéir à la prescription dont Dieu, en commençant par se l'imposer à lui-même, avait donné l'exemple à Israël. Voici, choisie entre bien d'autres qui orchestrent ce thème, une poésie lyrique de Levi ben Amittaï :

Maintenant je connais mon domaine. La ligne du sillon s'al-[longe.
Avance et broie les mille obstacles rocailleux,

Malgré torrent de pluie ou soleil accablant,
Malgré l'assaut de l'ouragan depuis l'orée des proches soli-
[tudes.

Écoute le choc des sabots, la terre desséchée qui en renvoie
[l'écho
Et vois : nos muscles sont roides sur la charrue ;
Sur mon dos aussi, ô mulet, muet ami
Quelqu'un frappe avec le fouet.
Allons et perce avec le soc ! Allons et retourne la motte !
Montre au soleil la chair souffrante de la terre.
Quand viendras-tu mon Dieu, faire passer la herse
Avec les doigts de ta main sur les croûtes de ce sol?

Peut-être n'est-ce pas au prix d'un rapprochement forcé que l'on pourra discerner la même idée dans ces strophes symboliques où Abraham Shlonsky évoque le travail de pionnier qu'il a accompli, voici quelque vingt-cinq ans, dans la vallée de Jezreel.

La nuit les tentes brillent comme de grands fanaux
Et les montagnes de Gilboa respirent.
Qui donc est là à méditer le sombre mal
Tel qu'une grande bête à la gueule béante?

Balaam aux longs cheveux et aux yeux grands ouverts,
La nuit chevauche sa noire ânesse ;
Mais les monts de Gilboa se blotissent sous lui,
Ils sentent les frôler la main de Dieu qui sème.

D'une main toute velue, toute pleine d'étoiles
Dieu lance la semence de la vision.
Des lèvres noires en tremblant murmurent :
Qu'elles sont belles tes tentes ô Jezreel !

Même en de simples poèmes lyriques de ce genre, chargés de pathétique humain, il est impossible de ne pas discerner les aspirations d'Israël au salut. Un jour viendra où l'on reconnaîtra dans une partie considérable de la littérature palestinienne une énonciation nouvelle, multiple et moderne du thème de la rédemption, si central dans la tradition juive et que la littérature du pays d'Israël traite dans tous ses aspects : individuels, nationaux et universels. Explicitement, ce thème y rend un son beaucoup plus modeste : ce qu'on se propose c'est de donner un foyer au sans-patrie, un refuge au persécuté ; un peu de chaleur et de réconfort au déshérité que la vie a brisé ou blessé. En surface, la litté-

rature palestinienne, lorsqu'elle exprime les espoirs et les aspirations dont est imprégnée la restauration actuelle, semble tendre vers une direction qui est tout le contraire d'une direction religieuse. Dans les termes de ce qu'on appelle le Sionisme pratique elle fait sienne fréquemment l'insistance bien connue de ce champion — profond mais tourmenté — d'une transmutation des valeurs de la vie et de l'histoire du Judaïsme que fut M. J. Berdichevsky : « Donnez-nous une pierre où reposer notre tête. Alors nous pourrons rêver. » Ou, comme le dit Jacob Steinberg : « Nous voulons dévaler le versant, atteindre les lieux où l'atmosphère est lourde, où un brouillard s'élève de la terre, dérobant à la vue les distances. » Pourtant, même lorsqu'il réclame une simple pierre où le Juif puisse poser la tête, Berdichevsky ne voit pas dans cet humble objet une fin en soi. Faisant allusion « aux pierres de ce lieu » que Jacob avait rassemblées avant de s'endormir et de rêver des anges qui montaient et descendaient le long de l'échelle liant la terre au ciel, Berdichevsky lui aussi, si sévère qu'il se montre pour la propension des Juifs au rêve éveillé, sait qu'avec une pierre à nous sous notre tête nous rêverons le rêve éternel de Jacob auquel il nous faut donner une suite. Lorsque Jacob Steinberg presse les Juifs de « dévaler le versant » l sait qu'une telle descente n'est de leur part qu'un préalable de la reprise inévitable de l'ascension. Que les brouillards au bas de la montagne dérobent un peu à la vue les distances ! Mais dans le style biblique qu'emploie Jacob Steinberg ces brouillards font penser aux brouillards du début de la création qui, selon les termes de la Genèse, s'élevaient du sol et y retombaient en pluie, de telle sorte que le Seigneur Dieu pût planter son jardin dans l'Eden, avec son arbre de vie et son arbre de science qui inciteraient sans cesse l'intuition de l'homme à harmoniser impunément son désir de vivre et son désir de savoir.

Chair de la chair de l'expérience historique du Judaïsme, la littérature palestinienne tire nécessairement une grande part de sa force de l'idée de rédemption qui est si fondamentale dans tout le développement de la philosophie juive de l'histoire. La position centrale de ce thème de la rédemption, Martin Buber l'a brièvement mais excellemment mise en lumière dans son essai sur *la Notion de rédemption dans le Hassidisme.*

« L'histoire juive, observe Buber, incarne un phénomène nettement à part au sein de l'histoire universelle. L'expérience historique tout entière du peuple juif est centrée sur l'unique problème de l'exil et de la rédemption. Le peuple juif doit sa

naissance à l'expérience collective de l'exil en Égypte et de la rédemption que fut l'Exode. Dans la conscience de ce peuple, conscience dont on ne trouve l'équivalent chez aucun groupe humain, le lien permanent entre le passé et le présent est fondé sur cet événement historique initial : [l'apparition d'Israël comme peuple au terme et en conséquence de son Exil en Égypte]. Les chefs spirituels d'Israël ont toujours déclaré que cet événement de l'Exode a été dû à une intervention divine dans la vie d'Israël, par laquelle fut instaurée l'alliance entre Dieu et son peuple. Dans les cent cinquante dernières années qui terminent l'époque du Premier Temple, à la période qui sépare l'exil d'Israël de celui de Juda, les prophètes élaborèrent une théorie de l'exil et de la rédemption, qui devait demeurer fondamentale dans le développement tout entier du Judaïsme. Selon cette théorie, la rédemption même du genre humain, l'ascension de l'ensemble de l'humanité au Royaume de Dieu est étroitement liée à la rédemption d'Israël, à l'élévation qui fera d'Israël le centre du Royaume de Dieu espéré. La Restauration au retour de la Captivité de Babylone instaura un procès grâce auquel les idées de rédemption cosmique et individuelle — idées qui émanaient de civilisations orientales comme la civilisation perse en particulier et de la Grèce — commencèrent à pénétrer dans la sphère de la religion juive, sans fusionner réellement à cette période avec la vue traditionnelle de la rédemption d'Israël. La synthèse de la rédemption individuelle et cosmique et de l'élément purement juif ne commença qu'avec la fin de l'époque du Second Temple. La Kabbale en particulier parvint à fondre ces éléments étrangers — en y incluant la conception gnostique de la rédemption de l'Essence divine elle-même — avec la religion juive, au sein d'un système dont le cœur était l'espoir de rédemption qui anime Israël. Mais la philosophie à laquelle cette synthèse donna cours était la « doctrine ésotérique » qui n'était essentiellement la possession que d'une petite élite, la possession de ceux qui avaient été initiés à la connaissance de ses mystères. De par sa nature même, elle ne pouvait pénétrer dans la vie religieuse du grand nombre, de la masse. Ce n'est que par l'intermédiaire du hassidisme que la philosophie de la rédemption en vint à dominer la psychologie de l'homme ordinaire. Et cela non pour la simple raison que dans le hassidisme cette philosophie atteignait à son expression populaire, mais parce que le hassidisme assigne au Juif individuel une part active à la rédemption du monde ».

On peut faire des réserves touchant certains des postulats sur lesquels s'appuie Buber dans la brève analyse à laquelle

il soumet l'évolution de l'idée de rédemption dans l'histoire du Judaïsme. Abstraction faite de l'hypothèse d'une pénétration plus ou moins tardive des divers aspects de l'idée de rédemption dans la psychologie populaire, l'exposé sommaire par lequel Buber met en lumière l'importance que cette philosophie a eue dans l'histoire du hassidisme s'applique sûrement à la masse de la littérature juive traditionnelle, pour autant que cette dernière souligne le rôle que doit jouer le Juif individuel dans l'économie des choses. Dans la mesure où le Juif ordinaire lutte pour sa propre perfection, il ne fait pas seulement que de s'approcher davantage d'une rédemption personnelle, il aide aussi la collectivité du Judaïsme à accomplir son progrès graduel vers la rédemption. Et, chose également importante, par ses propres actions, le Juif individuel favorise ou compromet les efforts que le monde entier fait en vue d'atteindre à un état d'universelle perfection, état dans lequel, pour ainsi parler, Dieu lui-même aura réintégré le domaine qui lui appartient. Ces trois étapes de la rédemption doivent être finalement accomplies grâce au retour d'Israël dans le pays que Dieu a donné à Israël. La littérature juive a toujours eu le sentiment du lien indissoluble établi entre le peuple, le pays et Dieu.

Les lettres palestiniennes modernes, tirant une grande part de leur substance de la littérature juive traditionnelle et séculaire, partagent avec cette dernière la conscience profonde du caractère sacré de ce triple lien entre Dieu, Israël et le pays d'Israël. Faut-il s'étonner alors si ce qu'il y a au plus profond de ces lettres ce soit véritablement une recherche de la foi? Appréciant d'une manière neuve les aspirations qui avaient animé le passé du Judaïsme, scrutant les perspectives qui s'élargissent devant le nouvel avenir des Juifs, cette littérature ne peut, en effet, discerner dans le présent palestinien rien qui soit essentiellement différent de cette idée du sacré, d'un perfectionnement et d'une purification personnels et incessants où la littérature traditionnelle a toujours vu la passerelle que le Judaïsme devait emprunter pour franchir tous les gouffres vertigineux ouverts sur le chemin de la rédemption. Telle que l'interprète cette littérature, la gloire de la *Haloutsiout* ne doit pas être mesurée simplement à ses réalisations matérielles. Il faut l'évaluer sous l'angle de la ferveur avec laquelle elle s'attache à atteindre son objectif, du don de soi qu'elle consent à un idéal qui doit aboutir à un code de *mitsvot,* de commandements librement prescrits et accomplis volontairement. L'accomplissement de ces *mitsvot* par l'individu cristallise à la fois son aspiration à un état spirituel toujours plus parfait et la contribution progressive

qu'il apporte chaque jour et à chaque heure du jour à la réhabilitation totale de la collectivité juive, au remariage du pays et du peuple.

Aussi n'est-il pas étonnant de voir le symbolisme de la littérature palestinienne emprunter tant de ses éléments au trésor d'idées et d'expressions non seulement de la littérature juive traditionnelle mais aussi des rites et du cérémonial du Judaïsme. Un ultra-moderniste tel qu'Abraham Shlonsky, qui à sa première période était l'équivalent dans la littérature néo-hébraïque du poète russe iconoclaste Essénine, chante dans la journée de travail physique que va connaître le pionnier palestinien comme l'aube d'un jour de culte à la synagogue, qui se serait levé pour un enfant juif d'Europe orientale, aux jours à jamais révolus :

Revêts-moi, ô la plus pure des mères, de l'éclatant habit mul-
[ticolore
Et conduis-moi travailler dès l'aurore.
Mon pays s'enveloppe de lumière comme d'un châle de prière.
De nouvelles demeures s'érigent comme des phylactères.
Telles des courroies de phylactères serpentent les grandes
[routes que des mains juives ont tracées.
C'est ainsi qu'une belle ville récite sa prière matinale à son
[Créateur.
Parmi les créateurs, ton fils Abraham,
Un poète-traceur-de-routes en Israël.
Vers le soir Père va rentrer de son ouvrage
Et comme une prière murmurer sa satisfaction paternelle :
Beau doux fils, Abraham,
Tu n'as plus que la peau, les veines et les os. Halleluliah !
O revêts-moi, ma mère, de l'éclatant habit de soie rayée
Et à l'aurore conduis-moi
Travailler.

Uri Zevi Greenberg, qui est, d'une manière si caractéristique, whitmanien par son art d'enfermer un lyrisme émouvant en des cadences métalliques, révèle très sensiblement la même tendance dans le passage suivant que nous tirons de sa *Légion du travail*, partie elle-même de son poème : *Yeroushalaïm shel Mattah (la Jérusalem terrestre) :*

Et moi je suis au milieu de la légion du travail, sur le rivage de la Méditerranée, au milieu d'un labeur écrasant qui a la splendeur de la solitude orpheline, le soir...

Je mange mon pain avec eux, le pain de proposition ; et au-dessus d'eux, et au-dessus de moi brillent les grandes étoiles immobiles.

Ils ont tous songé un songe comme des voyants — et ils sont devenus des poètes qui ont écrit non en un livre mais sur l'âme.
Ils ont rythmé des vers profonds sur la tablette des jours
Jusqu'à ce qu'ils aient jeté leur fortune comme un filet sur [la mer,
Jusqu'à ce qu'ils soient venus à l'Ile de Dieu.

Ou bien existe-t-il, même dans la poésie hébraïque du Moyen Age, exception faite des immortelles « Sionides » de Judah Halévi, quelque chose qui soit comparable aux vers que nous citons ci-dessous, où éclate l'amour de Jérusalem et qui sont une prière angoissée pour la rédemption de cette cité, symbole suprême de l'espoir historique et triple d'Israël.

Tu es pour moi la dernière muraille du Temple, une effusion de silence enserrée entre tes hautes roches,
Toi, Cité et Mère, ô Jérusalem !
Oh ! je voudrais te relever, Cité et Mère décapitée, du sein de la malédiction rocailleuse sur toi appesantie, te relever comme un rêve, un don précieux du cosmos !
Alors ô Jérusalem tu serais toujours et à jamais comme une terre fraîche après la pluie et la lune pour toi serait un baume
Et les oliviers laisseraient tomber leurs gouttes d'huile de myrrhe sur ta nudité.
Que ferais-je pour toi, ô cité de mon sang?

La Palestine conçue comme l'Ile de Dieu, Jérusalem comme la Cité et Mère et la Porte des Cieux, représentent toujours pour le poète palestinien ce qu'elles avaient représenté d'âge en âge pour ses prédécesseurs : l'emblème et lesen s de la consécration du Juif à la vision d'un monde idéal, de la lutte du Juif contre tout ce qu'il y a de grossier et d'impie en ce monde. La poésie palestinienne, neuve dans sa forme, mais ancienne par bien des sentiments juifs qu'elle exprime, est nourrie de la flamme sacrée du *Kiddoush ha-Shem* (la sanctification du Nom, le service de Dieu), qui est toujours l'essence de l'esprit créateur en Palestine.

La difficulté principale à laquelle achoppent ceux à qui ne sont pas familières la vie de la Palestine contemporaine et son expression, lorsqu'ils s'efforcent de comprendre l'accent foncièrement religieux de l'une et de l'autre, tient à un fait relativement simple. Hors de la Palestine le Juif intellectuel a tendance à confondre le sentiment religieux avec la formulation abstraite de la croyance — la méditation sur la foi avec la foi elle-même. Tandis que l'intellectuel d'Amérique, par

exemple, laisse souvent s'évaporer toute la substance de la vie juive pendant qu'il s'efforce de définir — à son propre usage surtout — le sens de son Judaïsme, le Juif palestinien vit le siens pontanément, sans se poser de questions. Aussi, pour le Juif intellectuel résidant hors d'Israël, la théologie ou la métaphysique constituent le tout auquel se ramènent ses perplexités en tant que Juif et ce sont elles qui le déterminent presque exclusivement dans la réponse qu'il lui faut apporter à l'éternelle question : être ou ne pas être Juif? En Israël, le Juif connaît une situation plus favorisée, même lorsqu'il se sent embarrassé par des impondérables d'ordre théologique ou métaphysique : il peut s'appuyer non seulement sur le riche système de la civilisation juive « profane », mais aussi sur l'humanisme du Judaïsme traditionnel, la conviction qui, depuis le temps des prophètes, imprègne l'âme juive et selon laquelle à l'individu sont confiés les espoirs que Dieu a mis dans l'homme en ce monde et, par conséquent, la garde de ce monde tout entier. L'anthropocentrisme du Judaïsme et son insistance continuelle sur le fait que l'homme, et lui seul, donc le Juif individuel tout particulièrement, par ses propres faits ou méfaits forme ou déforme le monde, demeurent encore l'un des facteurs les plus puissants de la psychologie israélienne. De là le sentiment qui imprègne la littérature hébraïque de Palestine, même lorsqu'elle ne parvient pas à formuler ses croyances les plus intimes, ni à les réduire à des principes philosophiques.

L'accusation de stérilité religieuse que l'on porte contre la Palestine moderne procède du fait que la Palestine n'a pas enfermé en un système critique quasi-théologique ou quasi-métaphysique les principes qui sont à la source de sa vie inspirée. Naturellement, cela même n'est pas absolument vrai. En dehors même des tentatives visant à formuler sur le plan mystique la renaissance palestinienne moderne, telles que celle que l'on peut trouver dans les œuvres de Rav Kook, des efforts analogues pour assimiler cette renaissance à la néo-orthodoxie, à un Judaïsme traditionnel un peu modernisé, ont été faits et sont faits encore par des auteurs qui inclinent fortement à une idéologie sioniste plus formellement religieuse. Mais, ce qui est beaucoup plus important, même les poètes et les romanciers hébraïques que l'on appelle « laïques » — des hommes tels que Shimonovitz, Fichman, Jacob Steinberg, Agnon ou Kabak — n'éprouvent aucun embarras à discerner ce qu'il y a de typiquement religieux dans le sacrifice volontaire, l'accomplissement personnel d'un type nouveau que le Juif s'impose ou qu'il accomplit en Palestine et que ces auteurs cherchent à saisir et à fixer dans les tableaux

qu'ils tracent du nouveau pays d'Israël. La vraie signification religieuse qu'a une part considérable de la production littéraire palestinienne, se laisse apercevoir essentiellement dans la tendance générale de ces œuvres à identifier le zèle et la ferveur inhérents à la renaissance juive avec la rédemption. Dans ceux qui ont pris sur eux de promouvoir avec ardeur la rédemption du Judaïsme le poète palestinien voit des esséniens modernes, qui sont à la fois les Gabaonites — les fendeurs de bois et les porteurs d'eau — et les prêtres et les lévites du Temple de Dieu — pour reprendre les termes dont se sert Lévi ben-Amittaï lorsque dans les strophes ci-dessous il décrit la fin d'une journée de travail dans une ferme collective :

Modeste et besogneux est mon sort en ton monde,
Mon Dieu ! Sort d'un fendeur de bois, d'un porteur d'eau.
Anonyme je suis, l'un des Gabaonites,
Les éternels valets de ton Temple à Sion.

Au coucher du soleil j'accomplis l'oblation,
Baigne mon corps, revêts une chemise blanche,
Comme un frère m'assois parmi tes autres prêtres
Pour recevoir ma part de ton pain consacré.

Je suis assis tel un lévite entre d'autres lévites
Qui font monter vers toi de saints chants de louange.
Merci mon Dieu pour la bonté de la récolte,
Pour ce morceau de pain et pour mon âme orante.

SIMON HALKINE.

N. D. L. R. — Ce texte reproduit un chapitre du livre que Simon Halkine fera paraître prochainement dans la collection « Sinaï », (Presses Universitaires de France), sous le titre : *La littérature hébraïque moderne.*

Kafka et la néo-Kabbale

> « Ce que j'ai à faire, je ne le puis faire que seul. Parvenir à la connaissance des choses dernières. »
>
> Franz Kafka.

Le conflit avec le Père.

Franz Kafka avait trois sœurs, qui étaient ses cadettes, et deux frères, qui décédèrent en bas âge. Il était l'aîné. Ce fut un enfant fluet, délicat, craintif. Devant lui se dressait le Père.

Ce père était un négociant robuste, un rude lutteur, un Juif des autres temps, de cette génération de granit, sans complexe ni problème, où le judaïsme était vécu comme une chose qui allait de soi. A force d'énergie et d'esprit d'entreprise, il était parvenu à échapper à son milieu rural d'origine, et à créer à Prague un commerce de gros florissant. Il était fier de sa réussite matérielle. Il s'en vantait devant les siens.

En 1921, Gustav Janouch, ce jeune étudiant tchèque qui admirait fortement le « Docteur Kafka », et qui venait souvent l'attendre le soir, à la sortie de son bureau des Assurances sociales, raconte ainsi la fin de leur première promenade en commun :

« *Nos pérégrinations nous avaient ramenés devant le Palais Kinsky, quand un homme haut et large, vêtu d'un pardessus sombre et couvert d'un chapeau haut de forme brillant, sortit du magasin « Hermann Kafka ». Il s'arrêta à cinq pas environ de nous et nous attendit. Quand nous eûmes fait trois pas dans sa direction, l'homme dit à haute voix : « Franz, à la maison. L'air est frais. » Kafka me dit d'une voix étrangement douce : « Mon père. Il se fait du souci pour moi. L'amour a souvent le visage de la violence.* »

A cette époque Kafka avait trente-huit ans. Il vivait encore avec ce père terrible, dur et autoritaire. Il vécut constamment avec lui, sauf quand les circonstances de santé, de congé, ou de guerre l'obligèrent à s'éloigner, aussi durant l'hiver 1923-1924 qu'il passa à Berlin avec l'admirable Dora Dymant qui lui apporta l'apaisement. Mais jamais il ne put totalement échapper à son père.

On connaît aujourd'hui un extraordinaire document de plus de cent pages, écrit en 1919, intitulé *Lettre au Père.*

La mère intercepta cette lettre qui ne parvint jamais à son destinataire. Qu'y disait Kafka?

Il rappelait ses années d'enfant craintif, bégayant devant le père, écrasé par la simple existence de son corps, terrorisé par lui qui, de son fauteuil, gouvernait le monde, faisant et défaisant, avec ce « caractère énigmatique qu'ont les tyrans », critiquant systématiquement les projets de l'enfant puis de l'adolescent, hurlant les ordres, étouffant les objections, usant de l'injure, de la menace, du rire, criant selon sa formule favorite : « *Je te déchirerai comme un poisson.* » Quel pouvait être le résultat de cette éducation sinon une grande conscience de culpabilité, une défiance de soi-même, et une peur perpétuelle des autres? Un procès, un continuel procès séparait le père et le fils, « *ce terrible procès qui est en suspens entre toi et nous, et dans lequel tu prétends sans cesse être juge.* »

Et la plainte, longtemps contenue, se poursuivait, se fixant sur d'autres griefs. Il disait comment le père avait broyé toutes les tentatives de mariage du fils, et comment il l'avait rendu « spirituellement inapte au mariage ». Qu'y avait-il donc de commun entre eux? Leur commune origine? Mais qu'était donc ce judaïsme que le père transmettait au fils? Un « *fantôme de judaïsme* », une bagatelle, une plaisanterie, quelques menues balivernes accomplies au nom d'une foi morte dont il ne restait que des signes, comme au cours de la cérémonie pascale qui se transformait inévitablement en une « *véritable comédie accompagnée de fous rires* ».

Pour se libérer, pour se trouver, pour s'affirmer, le jeune Franz s'était livré aux sortilèges de la création littéraire. Mais là non plus, il ne parvenait à se dégager de l'emprise. La présence du père était là, permanente, comme l'ombre portée de sa propre existence. Ici une indication décisive : « *Dans mes livres il s'agissait de toi, je ne faisais que m'y plaindre de ce dont je ne pouvais me plaindre sur ta poitrine. C'était un adieu que je disais, un adieu intentionnellement traîné en longueur, à cela près naturellement qu'il était imposé par toi-même, mais qu'il suivait une orientation fixée par moi.* »

Amorcé dès l'enfance, le thème du Père va prendre progressivement des proportions fantastiques et tragiques. Le conflit peu à peu dépassera les rapports personnels pour s'étendre aux dimensions de la terre entière. Le refus d'amour, ou l'incapacité d'aimer, signifiera le décret d'expulsion, le bannissement, l'exil loin de la lumière divine. Ici le Père représente un judaïsme sclérosé transmis en une tradition étriquée refusée par les fils. Il représente ensuite ces rois, ces empereurs, ces gouverneurs de nations qui figurent si nombreux dans l'œuvre de Kafka. Il représente enfin, au stade ultime de

l'évolution, le Créateur du monde, ce Dieu caché, absent, secret, baroque, à la bureaucratie compliquée, aux ordres incompréhensibles et incohérents, qui demande cependant des comptes et des justifications au nom d'une Loi dont les lettres sont indéchiffrables, le Tribunal invisible enfin qui juge, condamne, exécute la sentence : « *Un appel retentit sans cesse à mes oreilles : Puisses-tu venir, Tribunal invisible.* » C'est pourquoi l'œuvre de Kafka figure comme une solennelle contestation avec Dieu. C'est Job couvert de plaies, lapidant le ciel de ses interrogations, tentant de déchiffrer péniblement le sens des Tables de la Loi entre lesquelles coulent des rigoles de sang.

Or qu'est-ce que la relation père et fils? C'est à proprement parler l'Histoire. A travers la fabuleuse génération de l'espèce humaine, le jour premier de la Création et le jour ultime de la venue du Messie constituent les deux points extrêmes, entre lesquels se situe l'effort de l'homme dans un monde fini dominé par la dérision de la mort et la dégradation du temps. L'Histoire est donc la lutte tâtonnante de l'homme pour promouvoir les temps messianiques et parvenir aux portes de l'éternité. Alors, selon la prophétie de Malachie, Dieu « *ramènera le cœur des pères aux fils, et le cœur des fils aux pères* ». Qu'est-ce à dire sinon la fin de l'Histoire?

Dans cette perspective, tout s'explique et s'éclaire. Alors le moindre récit prend une densité extrême. La Fatalité traverse le destin de chaque personnage, comme dans la tragédie grecque, avec cette différence toutefois que chez les tragiques grecs la Fatalité signifie la Justice (la Loi a été violée, un crime a été commis, et le châtiment est la conclusion inexorable du crime), tandis que dans l'univers kafkéen l'homme ne connaît ni la Loi ni son crime.

La Divinité toutefois y est toujours présente, quand même son nom n'est jamais prononcé. Elle l'est, avec ses lois, ses règlements, ses prescriptions obscures. Dans l'atroce nouvelle *Devant la Loi*, un homme demande à pénétrer dans la Loi. Mais une sentinelle puissante lui barre le chemin. Et l'homme attend patiemment sa vie durant. Puis, au moment de mourir, il entend : « *Que veux-tu donc savoir? Personne d'autre que toi n'avait le droit d'entrer ici, car cette entrée n'était faite que pour toi, Maintenant je pars et je ferme.* »

L'attachement inconditionnel au judaïsme.

On a pu croire pendant un temps que le thème sous-jacent à l'œuvre de Kafka demeurait celui de la recherche de la grâce conçue dans la perspective chrétienne. Kafka aurait rompu en pleine conscience avec la communauté juive, tout en con-

servant en permanence une douloureuse nostalgie. La thèse n'est plus soutenable aujourd'hui que nous connaissons la presque intégralité de l'œuvre, et que nous avons le témoignage de ses contemporains. Certes il admirait Kierkegaard. Chez l'un et chez l'autre nous percevons le même tremblement devant les figures mythiques de Job et d'Abraham, chez l'un et chez l'autre la même incapacité de s'engager dans les liens du mariage. Mais la comparaison s'arrête là. Kafka nota une fois que Kierkegaard et lui se trouvaient « *du même côté du monde* ».

Max Brod, dont l'ouvrage consacré à son ami, constitue un document indispensable, s'en expliqua récemment avec netteté. Il admet que sa biographie avait laissé un peu dans l'ombre tout ce secteur de l'existence de son ami. Pouvait-il prévoir que l'œuvre de celui-ci donnerait naissance à de tels développements exégétiques?

Le *Journal*, hautes murailles de granit sulfureux, est à cet égard décisif. En 1911 on voit Kafka fréquentant une pauvre troupe d'acteurs yddich jouant les pauvres pièces de son répertoire dans l'arrière salle du café Savoy. Il assiste à chaque représentation, commente chaque pièce, discute, raisonne, s'emballe, revient sur son enthousiasme. Et puis surtout il se lie d'amitié avec le directeur de cette troupe, Lowy, qui l'enchante de récits hassidiques. En 1912 il prononce une conférence sur la littérature yddisch. Après cette conférence, qui lui a causé beaucoup de peine, il note amèrement : « *Mes parents ne sont pas venus.* » Il relate méticuleusement tel film sur la Palestine, telle conférence sur le sionisme, à quoi il assiste. Dans ses papiers on trouvera des pages pleines d'exercices de langue hébraïque. En 1916 un groupe de réfugiés juifs de Galicie arrive à Prague, et il participe activement à l'organisation des secours et de l'éducation des enfants. En 1920 il s'insurge contre les écrivains juifs de langue allemande, qui refoulent volontairement leur judaïsme, Wasserman, Werfel, Schnitzler. A Berlin, durant l'hiver 1923-1924, avec Dora Dymant, il fréquente assidument les cours de Talmud (section haggadique).

Certes il a tenu des propos déroutants au premier abord. Ainsi, en 1913, après une conférence sioniste, il note : « *En tout cas, je n'ai rien à voir avec cela. C'est entre la liberté et l'esclavage que se croisent les chemins vrais et terribles, sans guide pour le parcours suivant, alors que le chemin parcouru est immédiatement anéanti.* » Une autre fois, en 1914 : « *Qu'ai-je de commun avec les Juifs? C'est à peine si j'ai quelque chose de commun avec moi-même et je devrais me tenir bien tranquille dans un coin, content de pouvoir respirer.* »

En chacune de ces phrases le contexte permet de comprendre la démarche de Kafka. Sa voie est la marche solitaire, sans guide, sur les chemins vrais et terribles, sentinelle lucide parmi les rares sentinelles aux frontières de la terre, en cette zone perfide trouée d'éclairs entre l'humain et l'inhumain, où seuls osent s'aventurer les voyants, les poètes et les mages.

En tout état de cause, dans les moments où l'insoutenable tension le lui permet, il s'exprime sans équivoque sur le judaïsme. En fait il faisait la distinction entre le judaïsme occidental, appauvri, sclérosé, judaïsme de transition dont la fin demeurait imprévisible, et le judaïsme de l'Europe orientale avec sa « *vie juive sentie comme une chose qui va de soi* ». Il jugeait sévèrement les premiers. Il disait à Milena qu'ils étaient les « *derniers* », ou les « *avant-derniers de nos villes* », et il ne se trompait pas. Il aimait profondément, instinctivement les seconds. A Janouch il déclara une fois : « *Je voudrais quant à moi courir après les pauvres Juifs du ghetto, baiser l'ourlet de leurs vêtements et ne rien dire, ne rien dire du tout.* »

S'il avait prévu sans erreur la dissolution du judaïsme occidental dans les eaux lustrales de l'assimilation, malgré les défenses sporadiques qui surgissent ici et là, avait-il prévu la destruction physique du judaïsme oriental? « *Le Venkov* (journal antisémite) *a raison. Il faut songer à émigrer* » écrivait-il à Milena. Il pressentait la catastrophe. La prémonition est encore plus visible dans ses récits illuminatoires.

Clés pour Kafka.

A Janouch qui l'interrogeait sur la naissance de *Amérique*, Kafka répondait : « *J'ai raconté une histoire. Ce sont des images, rien que des images.* » Et *Le Procès?* « *Le Procès est le spectre d'une nuit.* » Grégoire Samsa est-il Franz Kafka? : « *Samsa n'était pas Kafka.* La Métamorphose *n'est pas une confession, bien que, dans un certain sens, ce soit une indiscrétion.* »

En fait l'image était la forme naturelle de la pensée de Kafka. L'image, et non le symbole ou l'allégorie ou la parabole avec ce que comportent de didactique ces formes d'expression. C'est pourquoi tant d'interprétations diverses et contradictoires ont été données du moindre de ses récits. L'œuvre est multivalente, mais est commandée par une finalité rigoureuse, qui se dégage à travers le rêve, le cauchemar et la manière foudroyante qu'utilise l'auteur pour saisir la réalité vraie au-delà de la dérisoire apparence. Voyons, à l'analyse de quatre de ses ouvrages capitaux, les thèmes qui s'entrecroisent nombreux et se superposent en une perspective géométrique.

Prenons d'abord *le Verdict,* écrit en 1912, de dix heures du soir à six heures du matin. Elle apparaît à son auteur comme « *une délivrance couverte de saletés et de mucus* ». Le récit linéaire est simple. Georges Bendemann raconte à son père qu'il vient d'écrire à un ami de Saint-Pétersbourg pour lui annoncer ses fiançailles avec Frieda Braudenfeld. Le père s'emporte, nie l'existence de cet ami, puis l'admet avec une certaine fourberie, s'insurge contre ce mariage, dénigre la fiancée, puis au comble d'une exaspération maitrisée lance la condamnation effroyable : « *Et c'est pourquoi sache ceci : je te condamne en cet instant à la noyade.* » Georges franchit la porte, dévale l'escalier, court vers la rivière, et au moment d'enjamber le parapet dit faiblement : « *Chers parents, je vous ai pourtant toujours aimés.* » L'interprétation est la suivante. Au premier plan, Kafka projette son conflit personnel. La coïncidence des noms est flagrante. Sa sœur au surplus ne s'y trompa pas. Après lecture, elle dit seulement : « *C'est notre appartement.* » Au second plan la condamnation du père représente le rejet hors de tout salut. Dieu condamne en vertu d'une Loi connue de lui seul, sans qu'il soit donné d'explications et sans qu'il soit tenu compte des intentions. C'est donc le thème de la Loi et de la soumission à la Loi. Au troisième plan enfin, nous voyons apparaître le thème sous-jacent du Juif vivant en Dispersion, condamné par l'universalité des hommes, comme il est dit au Livre d'Esther, lorsque le Roi remit l'anneau à Amman : « *L'argent t'est remis et le peuple aussi. Fais-en ce que tu voudras.* »

Même mécanisme dans *la Métamorphose,* écrite la même année. « *Un matin, au sortir d'un rêve agité, Grégoire Samsa s'éveilla transformé dans son lit en une véritable vermine.* » Et là il ne s'agit nullement d'une image, mais d'une réalité plus vraie que nature. Le dos est dur comme une cuirasse, et le ventre est une voûte divisée en nervures arquées, se prolongeant en petites pattes. « *Que m'est-il arrivé?* » se dit-il. Il tente de se lever, et il n'y parvient pas. Il se désole. Il va être en retard pour le train de cinq heures, et son employeur ne sera pas content. Tant pis, il prendra celui de huit heures et trouvera une excuse. De l'autre côté de la porte la famille l'interroge et le sermonne. Après de pénibles et longs efforts il parvient à se lever et à ouvrir la porte. Ce n'est pas de la consternation, à peine de l'irritation. On est un peu honteux seulement, à cause des voisins. Toutefois on s'adaptera, jusqu'à ce que la mort apporte la vraie solution. Tout le récit baigne dans un humour atroce, qui permettait à André Breton de faire figurer ce texte en 1939 dans son *Anthologie de l'Humour Noir.* L'humour noir en l'espèce résultait de la

minutie des détails réalistes appliqués à une situation fantastique. Interprétations. Au premier plan, nous avons la projection du conflit propre à Kafka au sein de la famille. Au second plan, nous voyons apparaître un jugement moral, une critique des voies moyennes, que nous pouvons traduire en ces termes : l'homme qui ne recherche pas la perfection est un animal. Au troisième plan, c'est toujours le thème prémonitoire de la juiverie européenne, le cauchemar de la juiverie européenne condamnée à l'extermination. Au plan final c'est Dieu qui juge, condamne, exécute en vertu de sa Loi.

La signification est encore plus décisive et plus explicite dans *le Procès* écrit en 1914, après la seconde rupture des fiançailles de Kafka avec F. B. Un matin Joseph K. apprend qu'il est arrêté. Il est arrêté sans l'être, c'est-à-dire qu'il peut vaquer à ses occupations et mener son existence ordinaire. Cependant il doit déférer à toute convocation qui lui parviendrait du Tribunal. Il s'insurge, puis consulte un avocat. Le dossier? Il y en a toujours un, mais on ignore ce qu'il contient. L'accusation? Elle reste inconnue, c'est pourquoi il faut se rappeler sa vie, la fouiller, l'inspecter en ses moindres replis. Le Tribunal? On ne peut accéder aux juges, on sait seulement qu'ils sont toujours certains de l'accusation. En final, après de multiples quêtes et aventures, deux messieurs vêtus de noir, le couteau à la main, saisissent le héros à la gorge. Les thèmes ici sont multiples.

1° Le conflit personnel : « *Ce terrible procès qui est en suspens entre toi et nous, et dans lequel tu prétends sans cesse être juge* », tel que l'écrivait Kafka en 1919 dans la célèbre *Lettre au Père.* 2° La justice humaine et son incapacité à répondre aux aspirations de l'absolu. 3° L'inaccessibilité de Dieu, car entre Dieu et l'homme il n'est nul médiateur. 4° La culpabilité de l'humanité, sa culpabilité occulte, prénatale, initiale, générale, depuis le péché originel, quels que soient les actes et les intentions. 5° La condamnation du Juif par l'universalité des nations en vertu d'une Loi qui demeure jusqu'à la fin inconnue. 6° La condamnation du célibataire, comme il est dit au Talmud : « *Un homme sans femme n'est pas une créature humaine.* » 7° Enfin pourquoi repousser l'interprétation de C. E. Magny (dans les admirables *Sandales d'Empédocle*), selon laquelle Joseph K. est le malade atteint de tuberculose (comme Kafka) qui étouffe dans les locaux du greffe, le juge inaccessible étant le médecin au diagnostic indéterminé et secret, et les nombreuses femmes qui parcourent le récit étant les infirmières, roses, fraîches, jeunes, rayonnantes de santé et de bonheur, qui circulent dans les salles d'hôpitaux?

Mêmes interprétations pour *le Château* écrit en 1921 et

demeuré, comme *le Procès,* inachevé. Le récit commence toujours de la même manière insolite. Un jour l'arpenteur K. arrive au village. Il dit qu'il a été convoqué au Château, mais ne peut présenter de convocation. Là-haut le Château se détache dans l'air lumineux. Il tente d'y accéder malgré le défaut d'autorisation. Mais les routes qu'il emprunte se perdent. Plus on avance, plus le Château s'éloigne. Pourtant il existe une abondante bureaucratie au Château, et de nombreuses liaisons unissent le Château au Village. Mais les services sont étanches, et l'ordre qu'ils émettent est rarement un ordre. K. accèdera-t-il un jour? Ni demain, ni jamais, malgré l'aide que lui apportent Frieda et Olga. Ses tentatives pour se mettre en règle avec l'administration sont vouées à l'échec.

Explications : 1º Nous avons ici, comme toujours, la projection du drame personnel à Kafka. A cette époque il aimait Milena Jesenska, mais tout le séparait d'elle : elle était mariée, Tchèque et chrétienne. Devant l'accumulation des impossibilités il renonça à elle. 2º Rigueur de la condition juive. K. est étranger parce que Juif. « *Le Château,* écrit Robert Kemp, *c'est tout Israël, depuis la Diaspora, se heurtant à la muraille de glace des peuples aryens.* » Jamais il ne parviendra à être admis dans la communauté universelle, malgré tous ses efforts, malgré aussi les femmes qui constituent le lien charnel et vivant entre lui et le monde. Et pourtant le salut semble être dans le respect des voies moyennes. Devenir comme tout le monde, voilà la solution possible. Mais le monde ne le permet pas. 3º Le Village est la Terre, le Château est Dieu. Impossibilité d'accéder à la lumière divine fut-ce par la grâce. Pourtant la tentative doit être menée quelle qu'en soit l'issue.

Nous apercevons ainsi l'ampleur et la multiplicité des interprétations. Elles sont chacune, en un certain sens, valables, à condition de n'être pas exclusives. C'est le destin des œuvres riches et vraies de comporter des sens multiples qui se découvrent de génération en génération. Mais nous sommes encore à ras de terre. Il nous faut pousser plus loin l'investigation.

L'écriture comme instrument magique.

« *Écrire, forme de la prière* », il l'a dit, il l'a répété, dans ses *Aphorismes,* dans son *Journal,* dans ses lettres.

En 1912 il évoque pour la première fois sa « *vocation littéraire* », en 1913 « *mon unique désir et mon unique vocation qui est la littérature* ». En 1913 encore il note : « *Le monde prodigieux que j'ai dans la tête. Mais comment me libérer sans me déchirer? Et plutôt mille fois être déchiré que le retenir en moi*

ou l'enterrer. Je suis ici pour cela, je m'en rends parfaitement compte. » En 1914 : « *Et cette foule en moi, tout au fond, à peine visible.* » En 1917 : « *Jusqu'ici je n'ai pas noté les choses décisives. Le fleuve que je suis forme encore deux bras. Le travail qui m'attend est énorme.* » Kafka plaçait ce qu'il appelait la littérature à une hauteur incroyable. Nous percevons que dans sa conception l'écrivain est le mage ancien, celui qui détient le secret, et qui libère par le verbe et l'écriture. Sans doute se souvenait-il aussi de la légende du Talmud selon laquelle Dieu avait créé le monde avec les vingt-deux lettres de l'alphabet sacré.

Sa biographie le révèle plutôt indifférent à la publication de ses manuscrits. Certes il attachait du prix à ces témoignages de sa solitude, et c'est pourquoi il ne se décida jamais à les détruire. C'est sans doute en ce sens qu'il faut comprendre la recommandation qu'il fit à Brod de détruire ses textes après sa mort, alors qu'il aurait pu le faire lui-même. Fondamentalement il avait le sentiment que toutes ces œuvres, la plupart inachevées, n'étaient encore que des fragments et les exercices préalables au grand œuvre magique qu'il portait en lui et dont il ne s'était pas encore délivré.

Il écrivait dans des moments d'exaltation, et dans ces états illuminatoires qu'il décrit au Dr Steiner en 1911, « *pendant lesquels j'étais entièrement et absolument dans chaque chose qui me venait à l'esprit... tandis que je me sentais parvenu non seulement à mes propres limites, mais aux limites de l'humain en général.* » Il travaillait la nuit, après sa journée besogneuse de fonctionnaire méticuleux, et après que la famille bruyante se fut enfin couchée. Mais ses nuits étaient traversées d'insomnies. La puissance de ses rêves le tient éveillé. Alors l'abondance est telle qu'il « *puise aveuglément dans le courant, prenant à pleines mains ce qui se présente au hasard...* » Un jour il songe à rédiger une autobiographie. Il dit que ce serait « *une transcription de rêves* ». Quels sont donc ces rêves? Toujours revient la vision du couteau sur la nuque, sur le cœur, sur la tête, ou du bâillon enfoncé dans la bouche qui l'empêche de crier. Culpabilité, châtiment, et joie devant le châtiment. En 1914 nous lisons la première note de ce genre : « *Je ne puis continuer à écrire. Je suis arrivé à l'ultime frontière.* » A partir de cette date le thème de la frontière, et de l'assaut contre les frontières, assaut d'en bas, assaut d'en haut, va revenir continuellement.

Puis en 1923, cette note ultime du *Journal*, un an avant sa mort : « *Je suis de plus en plus timoré dans mes notes. Cela est compréhensible. Chaque mot retourné dans la main des esprits — ce tour de main est leur geste caractéristique — se*

transforme en lance dirigée contre celui qui parle. » Puis il conclut, refusant de s'avouer vaincu : « *Plus qu'une consolation serait : toi aussi tu as des armes.* » Le *Journal* s'arrête sur ces mots.

La néo-Kabbale.

Par sa mère, Kafka descendait de savants, de talmudistes, de rêveurs. Il faut rappeler ici qu'au XVIe siècle, à Prague, la légende rapporte que le Sublime Rabbi Lœw fils de Bezalel, par la miraculeuse vertu des Saints pouvoirs du Nom, créa un homme dénommé le Golem, lequel n'était pas issu de l'union de l'homme et de la femme. On en parlait encore dans la Prague de Kafka, entre la cathédrale et le ghetto. Initialement le Golem ne s'animait que durant l'extase de son créateur. Kafka l'évoque en 1916 dans son *Journal*. Il nous montre le rabbi malaxant dans un baquet une grosse motte d'argile rougeâtre. Tout ce qui concernait la Kabbale et le hassidisme le fascinait.

Il interrogeait Lowy sur les coutumes, les légendes, les traditions. Il explique ainsi la coutume selon laquelle on plonge au réveil trois fois le bout des doigts dans l'eau, parce que les mauvais esprits s'installent durant la nuit sur la deuxième et la troisième phalange, comment l'homme pieux, le vendredi soir, est accompagné de la synagogue à la maison, par deux anges qui se tiennent à ses côtés, comment en Russie on protège la femme qui vient d'accoucher par des signes placés en évidence sur la porte, entre le moment de l'accouchement et celui de la circoncision, afin d'éloigner les mauvais esprits. Plus tard il note « *les ombres puissantes qui, d'un monde invisible, entrent dans le visible, attirées par le meurtre et le sang* ». Ailleurs il rend visite avec Brod et Langer à un Rabbi miraculeux, échappé de Pologne, entouré de sa cour de disciples. Il rapporte aussi des histoires hassidiques, relatives au Baal Schem Tov, dans lesquelles se mêlent la féerie des premiers âges, l'allégorie et l'enseignement didactique.

Jamais au surplus il n'est guidé d'une manière visible. Ce qu'il voit, ce qu'il écrit, il le trouve tout prêt en lui. En 1916 il note : « *Seul l'Ancien Testament voit... N'en rien dire encore.* » Pas encore. Parce qu'il n'est pas assez fort, parce qu'il n'est pas allé assez loin, parce qu'il n'a pas maîtrisé totalement l'ennemi, et parce que le mot, retourné dans la main des esprits, risque de se retourner contre lui. Pourtant une unique fois, il se livre totalement, dans la note capitale du 16 janvier 1922.

Il s'interroge sur le sens de sa lutte, et de sa solitude maintenant qu'elle approche de son point extrême. Où le mènera-

t-elle? A la folie? A l' « *assaut contre la dernière frontière terrestre* »? Puis il dit : « *Toute cette littérature est assaut contre les frontières et, si le sionisme n'était intervenu, elle aurait pu aisément aboutir à une nouvelle doctrine secrète, à une Kabbale. Il lui reste des dispositions pour cela. Il est vrai qu'une telle tâche exige du génie, un génie combien incompréhensible qui s'enracine à nouveau dans les anciens siècles ou recrée les anciens siècles et ne dépense pas toutes ses forces dans ce travail, mais commence seulement à les dépenser.* » Nous avons ici la clé : parvenir à la connaissance des choses dernières. Seuls les prophètes qui sont la bouche de Dieu, et les visionnaires qui voient au-delà de l'apparence, y sont aptes : « *Je suis une fin ou un commencement.* »

Kafka rejoint alors le grand courant mystique qui parcourt d'un fil d'or toute l'histoire du monde juif. De Palestine après la destruction du second temple, il gagne l'Espagne du XIIe siècle où surgit le Zohar, l'Allemagne médiévale avec le hassidisme ascétique, à nouveau la Palestine du XVIe siècle avec Luria le Lion de Safed. Au XIXe siècle on le retrouve en Pologne sous les traits de la renaissance hassidique. Chaque catastrophe nationale est automatiquement suivie, compensée, d'un bond en avant de la mystique juive. La catastrophe européenne des années 1939-1945, au cours de laquelle deux Juifs sur trois connurent la mort ignominieuse dans les fours, aurait dû normalement être saluée par une excroissance fabuleuse au sein du monde juif. Elle ne le fut pas. Kafka en indiquait, pour son temps, la raison : le sionisme. Toute l'énergie revendicative des survivants, toute cette plainte contre inconnu, cette contestation avec Dieu, cette demande d'explications au Maître suprême, cette tentative mille fois répétée pour comprendre le mal et la raison de son existence dans la Création, tout ce qui constitue l'essence même de la mystique juive, a été littéralement englouti dans la tâche matérielle gigantesque de créer un État.

Quel était donc l'objet de la recherche intense de nos mystiques? Le salut collectif. Jamais le mysticisme juif ne se préoccupe du salut individuel. Celui-ci ne peut s'opérer qu'au travers du salut collectif, car le salut des Nations ne peut se faire qu'à travers le salut de la Maison d'Israël. Là est la première différence fondamentale avec le mysticisme chrétien, si plein d'effusions lyriques et passionnelles. C'est pourquoi les visions des Kabbalistes apparaissent comme des images, des mythes, ou plus exactement des constructions architecturales parfaites. Pendant dix siècles les Kabbalistes ont élaboré la vision initiale, la complétant, la parachevant à chaque génération, pour parvenir à une épure géométrique

finale. Elle seule permet d'expliquer la présence du mal dans le monde et son apparente victoire présente.

La première vision est celle de la Création du monde, par l'opération du *tzimtzoum*, à savoir le retrait de Dieu d'une partie de lui-même, qui est l'Infini, afin de laisser place à l'univers fini de la mort et du temps. Sans rien connaître à la tradition juive et tout en lui manifestant une hostilité hargneuse, Simone Weil l'avait recréée de toutes pièces grâce à son génie.

La seconde vision est celle des vases brisés. Buber l'a décrite en termes étincelants. On y voit Dieu, en vêtements de travail, et peut-être en bleu de chauffe, les poils sur les bras et le cal aux mains. Il recueille la lumière séminale dans des vases sacrés, puis il crée toutes choses dans l'univers. Mais sur le chantier, erreur ou méprise tragique, ou faute de calcul du divin ingénieur, un des vases sous la violence de la lumière se brise. Et la lumière se répand et ensemence les racines du mal, *kélipoth* destinées à demeurer séparées, enfouies sous la terre. Depuis ce jour la Divinité combat à la recherche des étincelles sacrées. Elle appelle au secours. Dans cette conception anthropomorphique audacieuse, l'homme est considéré comme co-créateur avec Dieu de l'univers. Son rôle est de libérer la Divinité. A travers son chaos, l'Histoire prend alors un sens. Il y a une finalité dernière. Le monde est inachevé. C'est à l'homme, et à l'homme seul, qu'il incombe de parachever la Création.

Messie viendra? Oui, bien sûr, il viendra. Mais pas le dernier jour, un jour après le dernier jour. « *Messie ne viendra que quand il ne sera plus nécessaire. Il ne viendra pas au dernier jour, mais au tout dernier.* »

Nous avons ici la seconde fondamentale distinction. Dans le christianisme l'homme est aidé par Dieu au moyen de la grâce. Dans le judaïsme, religion virile, l'homme aide Dieu.

Dans cette vision eschatologique finale tout le sens du combat que menait sourdement Kafka apparaît en pleine clarté. Il ne s'agit pas là seulement de son combat personnel pour découvrir la vérité dernière, il ne s'agit pas seulement du combat du monde juif menacé de toutes parts, il s'agit du combat de tout homme vivant dans l'univers. Il est erroné de présenter Kafka comme un désespéré. Si l'univers qu'il fait figurer dans son œuvre est chaos, c'est qu'ainsi est le monde. Mais il est une voie de salut, il faut tenter de la frayer. Et le monde ne s'y est pas trompé où son audience ne cesse de croître, parce que chacun se trouve soudainement et personnellement concerné.

La relation père et fils est le fondement de l'Histoire. Le mal est partout. Mais il doit bien y avoir une issue quelque part à toute cette aventure sanglante. *Le Château* est demeuré inachevé ; il y avait une raison ; c'est qu'une tentative était encore possible. *Le Procès* est demeuré inachevé ; il y avait une raison ; c'est que Joseph K. pouvait sans doute encore introduire un recours. Grégoire Samsa subit *la Métamorphose*, mais, dans sa déchéance, il tente de comprendre, de lutter, et de s'adapter à la situation qui lui est faite. L'animal du *Terrier* entend les coups sourds de l'ennemi, mais il continue à forer des tunnels complexes pour lui échapper. *Le Message Impérial* ne parviendra jamais ; qu'importe, le messager fera tout son devoir. De même Kafka a lutté, jusqu'à épuisement de ses forces. Dans un passage admirable non daté, il s'exprime ainsi :

« *Je lutte, personne ne le sait; plus d'un le sent, cela est inévitable; mais personne ne le sait. J'accomplis mes devoirs quotidiens, tout au plus pourrait-on me reprocher quelque légère distraction. Naturellement chacun lutte, mais moi je lutte plus que d'autres, la plupart luttent comme dans le sommeil, comme lorsqu'on remue la main en rêvant pour chasser la vision, mais moi je me suis exposé et je lutte en exploitant mes forces tout entières avec réflexion et minutie. Pourquoi me suis-je exposé, sortant des rangs de la foule qui, sans doute bruyante pour elle-même, est sous ce rapport d'un silence inquiétant? Pourquoi ai-je attiré l'attention sur moi? Pourquoi suis-je à présent sur la première liste de l'ennemi? Je l'ignore. Une autre vie ne m'eût pas semblé digne d'être vécue. L'histoire militaire nomme de pareils hommes des natures guerrières. Et pourtant ce n'est pas cela, ce n'est pas la victoire que j'espère, ce n'est pas la lutte pour la lutte qui me réjouit, ce n'est qu'en tant que l'unique chose qui soit à faire qu'elle peut me réjouir. Comme telle la lutte me remplit en effet d'une joie qui déborde ma faculté de jouissance ou ma faculté de don, et ce ne sera peut-être pas à la lutte, mais à la joie que je finirai par succomber.* »

De quelle lutte s'agit-il? de la lutte pour découvrir les vérités dernières et déchiffrer les Tables de la Loi. Dans sa royauté visuelle axée sur le thème du salut collectif, Kafka nous apparaît ainsi comme le dernier en date de nos Kabbalistes.

WLADIMIR RABI.

★
★ ★

Qu'est-ce qu'une civilisation?

La solitude est à la fois le drame et l'illusion de l'écrivain. Dans *l'Homme sans passé*, Brice Parain montre qu'elle est — disons en tout cas qu'elle est aussi — une certaine imposture. Et ceux qui se sentent submergés par elle l'ont eux-mêmes sécrétée, ne fût-ce que par leur coupable indifférence au désordre des mots.

Les articles, objections, approbations écrites ou verbales que *la France irréelle* m'a valus, me montrent bien que l'idée de civilisation, qui ne nous a jamais autant concernés, n'a jamais été si confuse.

Plusieurs de mes correspondants, M. Michel Debré par exemple, me disent que la civilisation étant une donnée « toute spirituelle », j'ai tort d'y référer la politique. Non seulement cette définition-là me semble inexacte, mais je dois avouer que je ne l'avais même pas envisagée. Faut-il rappeler que, pour bien des auteurs, tels que Georges Duhamel, ce mot semblait plutôt signifier un ensemble de techniques et de biens matériels?

M. Gaxotte a expliqué récemment que la civilisation est accumulation et transmission, quelque chose qui se « capitalise » et qui « s'hérite ». Je ne le pense pas : avant d'être capitalisée et transmise, il faut qu'une richesse soit produite. C'est pourquoi les penseurs du XVIIIe siècle voyaient plutôt dans la civilisation la mise en pratique et la mise en forme de facultés innées, au premier rang desquelles la Raison.

Le pire est que les docteurs contemporains les plus qualifiés en ce domaine, et les plus illustres, je veux dire Spengler et Toynbee, prennent ce mot en des sens presque opposés. Spengler entend par civilisation le contraire de la culture. « La culture, dit-il, naît au moment où une grande âme se réveille. Elle croît sur le sol d'un paysage auquel elle reste liée... » et « meurt quand l'âme a réalisé la somme entière de ses possibilités sous la forme de peuples, de langues, de doctrines religieuses, d'arts, d'États, de sciences. Quand le but est atteint et l'idée achevée, que la quantité totale des possibilités intérieures s'est réalisée au-dehors, la culture se fige brusquement, elle meurt... elle devient civilisation ». Je ne puis transcrire ce texte sans penser à la grimace qu'eût faite Valéry en le lisant. Et non sans raison. Mais quoi? le *Déclin*

de l'Occident n'en reste pas moins un livre essentiel et même génial.

Pour Toynbee, au contraire, la civilisation est « un champ d'études historiques ». Je m'excuse de devoir citer une traduction que je ne crois pas très bonne. « L'histoire, dans le sens des histoires des *sociétés humaines appelées civilisations* (c'est moi qui souligne) se révèle avoir été comme une gerbe d'essais, une vingtaine de tentatives pour transcender le niveau de la vie humaine primitive. » Il a dressé les tableaux synoptiques de ces civilisations. Ils montrent bien que, pour lui, la culture grecque est un moment, une modalité de l'Hellénisme, alors que, pour Spengler, l'Hellénisme est la sclérose, le « déclin » de la culture grecque.

Voici longtemps que le mot civilisation est pris tantôt en bonne, tantôt en mauvaise part, signifie tantôt progrès et tantôt déchéance ; il indique pour Voltaire, un homme amélioré, pour Rousseau, un homme détérioré.

Le barbare et le sauvage.

Le civilisé est l'homme de la ville ; il s'oppose à l'homme des champs, il s'oppose aussi à l'homme d'une autre ville. Athènes est le contraire de l'Attique, et aussi le contraire de Sparte ou de Thèbes. Plus généralement, le civilisé est à la fois le contraire du sauvage et le contraire du barbare. Mais ces mots ne sont pas du tout synonymes. Les Grecs ne pensaient pas que la Perse des Achéménides fût sauvage, ils pensaient qu'elle n'était pas grecque. La Tauride pouvait s'avérer beaucoup plus revêche et inhospitalière que la Perse : mais en Tauride, Diane était chez elle, à Suse, elle n'y était pas. Il est vrai que « barbarie » évoque irrésistiblement la rudesse, la cruauté. C'est sans doute que les institutions et les lois dont on ne comprend pas les origines et les buts, paraissent d'autant plus inhumaines. Condamné à mort par les Athéniens, pour sacrilège, Socrate semble victime de l'injustice, condamné à Carthage pour avoir attenté à la majesté de Tânit, il semblerait victime de la barbarie. Mais le barbare n'est pas un homme sans droit, il est l'homme d'un autre droit. C'est pourquoi il advient qu'on l'exalte autant qu'on le réprouve : Tacite voudrait que les Romains prennent exemple sur les Germains. « L'autre civilisation » attire à la fois et repousse : la chrétienté du moyen âge est à la fois horrifiée et séduite par l'Islam.

Le sauvage, lui, est l'homme antérieur à la civilisation, celui que les civilisations informent et transforment. Il est donc : l'ancêtre du civilisé, et plus proche que lui de la Nature,

c'est-à-dire de la condition où son créateur l'avait placé : renier ses aïeux ne va pas sans avilissement, contester que l'homme valait davantage, quand il était plus proche de son créateur ne va pas sans impiété. Dans la mesure où Dieu est bon par essence, l'homme doit être originellement bon et corrompu par ses propres péchés. C'est le mythe d'Adam et celui de l'âge d'or. Aussi Platon avait-il pris parti contre la civilisation, tout comme Rousseau ; et les prophètes de même, pour lesquels, assurément, les patriarches valaient mieux que les Rois.

Mais d'un autre côté, l'homme ne peut guère se résigner à ce que ses descendants soient condamnés d'avance à dégénérer de plus en plus ; et il ne serait pas bien facile d'adorer sans réserve un Dieu créateur d'un monde où tout irait toujours de mal en pis. Voltaire qui préfère la Civilisation à la Nature, qui défend le progrès contre Rousseau et le Mondain contre Adam suspect d'avoir eu

les ongles noirs et quelque peu crasseux

pense soutenir, lui aussi, l'honneur de Dieu.

Tout ira mieux un jour, voilà notre espérance
Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion

est aussi une profession de foi d'un théiste semi-savoyard. Aussi bien, Hegel, Marx, Bergson, le P. Teilhard de Chardin suivent-ils la route de Voltaire, comme René Guénon celle de Rousseau. L'orthodoxie, elle, se refuse à ce choix ne pouvant renoncer ni au paradis perdu, ni au paradis retrouvé, ni à la bonté de la Création, ni à l'efficacité de la rédemption, elle suit, comme toujours, la voie moyenne, entre deux hérésies.

La Science cherche, depuis longtemps, à se représenter « l'homme de la Nature ». Elle n'y a pas réussi. Les archéologues retrouvent bien les traces toujours plus anciennes, de civilisations toujours plus frustes. Mais l'homme antérieur aux civilisations, que peut-il laisser de lui, que son propre squelette? « L'âge de pierre » lui-même, c'est l'âge où les hommes se sont fait des outils de pierre, qu'aucun animal n'a jamais façonnés. Sociologues, paléontologues, anthropologues peuvent s'approcher de plus en plus du fossé qui sépare le sauvage du civilisé, ils ne peuvent ni le franchir ni le combler. C'est que la société suppose la société. Le *Contrat social* supposerait le langage. Mais, ce langage, d'où vient-il? Son origine reste inconnue, et sans doute inconnaissable. La sélection naturelle explique bien que le langage s'enrichisse et se perfectionne, elle n'explique pas qu'il surgisse. Quel avantage procurerait-il à l'individu qui serait seul à parler? Les ten-

tatives pour faire sortir la parole du silence, la société de l'individu, l'outil de l'absence d'outil, ont toujours échoué. Les mythes divers qui représentent l'homme recevant soudain le *don* du langage, le *don* du feu, que ce soit Prométhée ou le « Septième » dont les Dogons racontent l'histoire à Griaule, expriment une réalité à laquelle l'analyse s'achoppe. Nous ne pouvons imaginer l'homme anté-Prométhéen. L'homme qui ne sait pas parler, ni dessiner, ni sculpter, qui ne sait pas allumer un feu, qui n'a institué aucune loi, il est plus différent de nous que les castors, que les abeilles, même si, morphologiquement il nous ressemble ; morphologiquement, le cornac ressemble plus au gorille qu'à l'éléphant, mais il est plus proche de l'éléphant que du gorille. « L'abominable homme des neiges » est-il un homme? Se référer à « l'homme de la nature » c'est se référer à quelque chose qui est sûrement inintelligible et peut-être, inexistant.

Mais on s'y réfère. Ce qui vous mène ou vous autorise à voir dans la civilisation un produit de la sauvagerie primitive et dans les civilisations réelles que l'histoire dénombre les modalités d'une civilisation générale, nominale qui produirait des cultures successives en se rapprochant toujours un peu plus du but mystérieux que les philosophies ou les religions de progrès lui assignent. Toynbee se représente l'Humanité comme un alpiniste qui aurait atteint, avant le début des Temps historiques, un certain parapet et chercherait depuis à se hisser au parapet supérieur. Loin derrière nous, le sous-homme, loin devant nous — pas si loin peut-être — le surhomme. Marche donc, marche ! Et vive donc l'Évolution. Les ruines que l'Histoire dénombre, les décadences qu'elle constate, les reculs parfois sinistres qu'elle enregistre, importent assez peu dans cette perspective, plus vaste. Les hommes, après tout, n'ont jamais désappris la parole.

Au vrai, si on s'en tenait aux données positives, rien ne nous permettrait de supposer à l'Humanité une origine unique. Gœthe ne croyait pas à l'existence de l'Humanité. Son nominalisme se hérissait ; il ne voyait que des hommes. D'autre part, le « parapet » de Toynbee est une image contestable : on peut imaginer qu'il y a eu plusieurs parapets de même niveau, auxquels des hommes ont accédé par des voies différentes, et qu'ils ont ensuite fait communiquer entre eux. Rien, en effet, ne nous garantit que les grandes créations humaines, le langage, la société, la morale, l'élevage, le droit, la greffe, les arts, se soient effectuées simultanément, ni même qu'elles se soient produites toujours et partout dans un ordre constant. Il semble plutôt que certains hommes aient lié amitié avec certaines bêtes, certains autres avec cer-

taines plantes, que la poterie ait été tantôt antérieure, tantôt postérieure au tissage. Peut-être une saine exégèse devrait-elle regarder Adam comme un pluriel. Mais les hommes se sont toujours attribué des ancêtres communs, sources ou symboles de leurs groupes : ils veulent un patriarche, un héros éponyme, un fétiche ; les généalogies qu'ils supposent ne sont généralement pas vraies, mais elles expriment des données sociologiques ou géographiques qui, elles, le sont. Ils veulent non seulement une origine commune, mais une fin commune, faute de quoi le mot : homme n'a plus un sens bien clair. On comprend que Toynbee désire que l'Histoire soit un moyen dont l'Humanité serait la fin ; mais, pour satisfaire ce désir, il lui faut quitter l'Histoire, et s'installer dans la théologie.

Spengler, lui, préfère l'Histoire à l'Homme : elle signifie « l'être éveillé » ; sans le mouvement que l'Histoire lui imprime, l'homme n'est plus qu'un « fellah ». Ce mot même aurait d'ailleurs pu et dû avertir Spengler que « l'être éveillé » est en fin de compte le même qui s'est endormi, et reste sans doute capable de réveils nouveaux. Le fellah a irrigué, il a labouré l'Égypte, il continue son labour, sur ses champs, des cultures ont fleuri, sans eux, elles n'auraient pu fleurir. Pour mieux sauvegarder l'idée de « naissance », Spengler exclut les renaissances. Mais l'Histoire en regorge. Afin d'expliquer les renaissances de l'Hellénisme il invente l'ingénieuse métaphore de la « pseudo-morphose » : les Romains, les Byzantins, les Occidentaux chrétiens, jusqu'au Saint-Empire étaient donc des Arabes qui s'ignoraient. Spengler peut le dire d'autant plus que le mot : arabe demeure, en fin de compte, très vague. Pourrait-il, malgré sa hardiesse, expliquer par la pseudo-morphose, les « renaissances » chinoises sous les Tangs et même sous les Hans?

Le « défi » de Toynbee supose la réponse que les hommes lui donneront, mais le « paysage » spenglérien suppose la culture qu'il est censé produire. L'un ne peut supporter le pluralisme auquel chacun des faits qu'il recense le ramène, l'autre est obligé de méconnaître la géographie humaine, parce qu'il veut garder toute sa foi aux vieilles divinités de la Terre et du Sang : il s'obstine donc à prétendre que des phénomènes qui paraissent semblables sont différents, comme Toynbee s'obstine à prétendre que des phénomènes qui paraissent différents, sont semblables?

Le propos ou le choix existentiel.

Ces divergences qui portent non seulement sur la nature des choses, mais sur le sens des mots, peuvent s'expliquer,

bien entendu par les passions et les préventions philosophiques, religieuses et partisanes. Elles n'en restent pas moins bizarres parce qu'en définitive le mot civilisation n'est pas si obscur, quand on s'abstient de trop le solliciter. Il désigne assez bien certains modes de vie, et certains systèmes de valeurs. Une certaine façon que les hommes d'un certain pays et d'un certain temps ont de se couvrir, de se vêtir, de se loger, de concevoir l'existence, le bonheur, la société, la divinité. Chaque civilisation a son style, un art, un culte, une théologie, une littérature qui l'expriment. Nous reconnaissons sans peine une pagode chinoise, un temple égyptien, un temple grec, une cathédrale romane. Nous savons bien que l'Asie mange plus de riz, l'Europe plus de blé, l'Amérique plus de maïs. Nous voyons bien qu'il y a une civilisation du hareng, et une civilisation de l'olive, qu'il y a une cuisine au beurre, une cuisine à l'huile, une cuisine au suif. Nous voyons bien que certains peuples ont opposé le corps à l'âme, alors que pour d'autres peuples cette opposition n'aurait pas eu de sens. Nous voyons bien que, pour saint Paul et ses disciples, le célibat vaut mieux que le mariage, que, pour les Juifs, le célibat était plutôt un péché, au moins une malédiction, et que l'Hellénisme au contraire se refusait à évaluer si haut, soit en mal soit en bien, le rapport de l'homme et de la femme. C'est sans doute que, pour saint Paul, l'Église importe plus que la famille, et, pour un Grec, la Cité. L'idée qu'une femme puisse être César eût semblé ridicule à un Romain, mais à Byzance, des femmes ont été « Basileus ».

Une civilisation signifie donc un choix initial, ou plusieurs choix initiaux qu'elle développe. On peut, si on veut, ajouter au mot : choix, le mot : existentiel. Je ne suis pas sûr qu'on y gagne beaucoup. Le fait, c'est que Caïn opte pour l'agriculture, Abel pour l'élevage. Iahvé préfère Abel. C'est sans doute qu'avant de lier le peuple juif à la terre de Palestine, Iahvé dieu du désert et de la montagne n'aime pas les hommes trop attachés à une glèbe.

Le propos initial implique des hiérarchies de valeurs, et des modes de comportement : si on veut vivre de la mer, le bateau importe plus que la maison ; les Polynésiens ornent les proues de leurs navires comme les cavaliers nomades ornent les harnais de leurs chevaux. Il faut bien que, bon gré mal gré, les sociétés s'organisent en fonction de leurs entreprises. Quoi que dise Platon et toute la philosophie, il n'y a pas de République ni de Constitution idéale. « L'aristocratie » de Platon répond à la conjoncture de l'Attique primitive : elle avait, comme on sait, choisi l'olivier. Reposant sur la culture des oliveraies, il était naturel qu'elle fût gouvernée par les

propriétaires des oliveraies. Quand sa population augmenta plus vite que ses récoltes, et qu'elle dut se procurer au-dehors la nourriture que son sol ne lui fournissait plus, elle passa de l'aristocratie à la ploutocratie. Mais ce passage-là est commandé par une situation, non par une fatalité. Il ne s'effectue pas à Venise. Elle reste aristocrate, ou alors, elle est née ploutocrate ; ses marins et ses marchands n'eurent pas à supplanter ses agriculteurs, puisqu'ils n'existaient pas. L'aristocratie terrienne n'est ni meilleure ni pire que la ploutocratie, elle convient mieux ou moins bien à une situation donnée. Au nom de quoi pourrait-on affirmer la supériorité du champ sur le pré, de la chasse sur la pêche, de Minerve sur Mercure?

Sans doute, il y a des civilisations qui réussissent mieux, d'autres qui végètent, flétrissent, meurent prématurément. Il en est d'ailleurs qui nous plaisent mieux ; d'autres qui nous plaisent moins pour des raisons qui d'ailleurs peuvent n'être pas bonnes. Michelet préfère l'Inde à l'Égypte. Il voit dans l'Égypte « le pays de la mort », dans l'Inde celui de la luxuriance, de la luxure peut-être. Mais M. Lubicz ne croyait pas que la religion égyptienne se réduise au culte des morts ; et peut-être vaut-il mieux penser beaucoup aux morts que penser trop au corps de la femme. Il me semble d'ailleurs injuste et inquiétant d'admettre que le propos d'une société est valable ou damnable suivant le succès qu'elle remporte. Simone Weil disait que, si les Romains ont battu les Celtes, il n'ensuit pas nécessairement que les Romains aient valu davantage et les Celtes moins : nous savons par César lui-même que la Bourges celtique était très belle ; plus peut-être que les villes de la Provence romaine. Elle a été brûlée, c'est un malheur, ce n'est pas un tort ; la victoire d'Auguste sur Antoine ne prouve pas plus l'infériorité d'Antoine que le meurtre de César ne prouve son infériorité sur Brutus. Il y a des morts prématurées, accidentelles, pour les sociétés comme pour les personnes individuelles. Il y d'ailleurs aussi des chances posthumes : le sol très sec de l'Égypte a mieux conservé les monuments que celui de la Mésopotamie ; cela ne prouve rien contre les jardins de Babylone.

Le hasard, la liberté originelle, la diversité, la spontanéité des civilisations nous déconcertent, elles nous choquent. Nous ne nous lassons pas de vouloir les expliquer, les déterminer par la géographie, l'ethnologie, ou les réduire à l' « idée » particulière dont chacune procéderait. Inlassablement donc nous invoquons les vieilles divinités chtoniennes ou cherchons à déduire les comportements des principes professés. Mais il nous faut pour cela mépriser le fait, l'observation et l'expérience. Spiritualisme et idéalisme concourent

tous deux à nous leurrer. La géographie physique est un « défi », elle n'est pas une fatalité. Le sol propose, l'homme dispose. Alain voulait que le Christianisme fût le fils du blé et de la vigne. Mais il a propagé la vigne, là où elle semblait très difficile à faire pousser. C'est que, sans vigne, il n'y a pas de vigneron, mais que sans vigneron, il n'y a pas de vigne, de sorte qu'on achoppe ici le problème de la poule et de l'œuf. Et les besoins de l'homme et les ressources de la nature sont très élastiques, et très nombreux. L'homme tantôt exige beaucoup et tantôt se contente de très peu, un sol est fertile ou stérile par rapport à telle culture, mais on peut en essayer d'autres ; la pomme de terre a rendu riches des contrées qui ne l'étaient pas. L'expérience ne nous montre pas un homme qui cherche sa nourriture et une terre qui la lui fournit, elle nous montre certains hommes qui veulent manger certains aliments, parfois à l'exclusion d'autres aliments qui ne seraient pas moins comestibles. L'odeur seule de la viande dégoûte beaucoup d'Hindous, la femme de Gandhi aimait mieux mourir que boire du bouillon de bœuf. On explique ce dégoût par des prescriptions religieuses, mais le contraire ne serait pas moins vrai ; les religions elles aussi, ne peuvent vivre sans accommodements. Rien ne nous autorise à affirmer que la vie soit un sous-produit de la matière : celle-ci subit du fait de celle-là des transformations inattendues ; la géographie humaine ne se laisse pas déduire de la géographie physique ; si les hommes décidaient de manger du plancton plutôt que des céréales, le bassin d'Arcachon leur fournirait plus de nourriture que la Beauce. Il faut beaucoup de hardiesse et de candeur pour établir en ce domaine des rapports « nécessaires ».

Il n'en faut pas moins pour déduire des idées reçues les comportements pratiqués. Aucune religion ne le permettrait mieux que la juive, aucune n'est plus obsédée par son ritualisme. Et cependant quoique la Bible ordonne de manger du mouton pour célébrer la Pâque, j'ai connu nombre de Juifs pieux, qui préféraient manger du poulet : c'est qu'ils voyaient les poulets égorgés sous leurs yeux et craignaient que les moutons aient été assommés au lieu d'être saignés. Les principes de la morale chrétienne ne varient pas, mais les conséquences qu'on en tire varient beaucoup. La gourmandise est, elle a toujours été, un des sept péchés capitaux ; la société française du XVIIe siècle, quoique profondément chrétienne, n'en est pas moins goinfre et goulue. Aurait-on pu prévoir que les Chrétiens et les Juifs auxquels on enseigne que la chair doit faire retour à la poussière dont elle est faite, enfermeraient les cadavres dans des cercueils plombés et des caveaux maçonnés? Comment prévoir que la princesse Margaret-Rose

ne pourrait pas épouser le colonel Townsend parce qu'il était divorcé et qu'elle appartenait à la religion anglicane, instituée par Henri VIII précisément pour permettre le divorce? Et par contre, les matérialistes du XVIIIe, du XIXe siècles qui faisaient tellement confiance aux besoins élémentaires des hommes, auraient-ils prévu que des personnes sous-alimentées échangeraient leurs cartes de pain contre quelques cigarettes, que des femmes se priveraient de feu pour faire friser ou teindre leurs cheveux par leurs coiffeurs?

Civilisations et instincts,

C'est que, si chaque homme a des besoins et des principes, il a aussi des goûts qui ne sont pas moins décisifs. En matière de civilisation, ils le sont sans doute davantage : car les civilisations sont les filles des villes plus que des campagnes et les villes filles de la Liberté plus que de la Nécessité. Tout désignait Tanger pour être le grand port du Maroc ; mais Tanger ne se trouvait pas dans la zone française ; il fut donc supplanté par Casablanca. Madrid fut un caprice de Philippe II. Pétersbourg un caprice de Pierre le Grand, Alexandrie une idée d'Alexandre. Beaucoup de villes européennes ont été fondées pour des raisons purement militaires ; Venise a été construite par des hommes que les barbares terrifiaient et qui cherchèrent leur sûreté dans la lagune ; bien des villes, loin d'être faites par les paysans qui les entouraient, furent dressées contre eux, par le propos de les soumettre. Même Constantinople dont la prédestination géographique semble évidente, Brousse lui fut préférée, jusqu'à ce que Constantin décrétât sa grandeur. La baie de Rio paraît appeler une capitale, mais Buenos-Ayres? Si on pouvait faire glisser la ville, par magie, en aval ou en amont du fleuve, la plupart de ses habitants ne s'en apercevraient même pas. On ne saurait voir Bruges sans la plaindre, comme une impératrice déchue. Très noble victime de la mer qui s'est éloignée d'elle. Mais à ce mal, les hommes pouvaient porter remède. Et on ne peut dire si le trafic a baissé parce que le port devenait moins commode ou si le port est devenu moins commode parce que le trafic baissait. Ainsi la nature et la vie s'enchevêtrent. Elle suppose un milieu qui la rend possible, mais crée elle-même le milieu propice à son propre développement ; la matrice en est un, le nid en est un autre, et la maison. Nous ne savons pas pourquoi tels hommes ont mieux aimé la mer, tels autres la forêt ou la plaine ; pourquoi les uns ont lié leurs existences à certaines plantes, et d'autres à certaines bêtes. Ces problèmes primordiaux que pose toute civilisation, il semble douteux que nous puissions les bien résoudre, et même les bien poser,

tant que nous ne connaissons pas mieux les instincts qui sans doute les font surgir.

Il se trouve malheureusement que c'est la partie la plus faible de notre science. Notre mécanique est très en avance sur notre biologie ; celle-ci d'ailleurs a fait depuis un demi-siècle des progrès prodigieux ; mais, de tous les phénomènes que nos biologistes considèrent, les instincts sont ceux qui les déconcertent le plus. Un récent colloque de grands biologistes conclut qu'on ignore tout de l'instinct, et même s'il existe. Je ne suis pas qualifié pour dire s'ils ont raison ou tort de contester son existence, afin de mieux s'appuyer sur les sciences plus solides que la leur ; ils doivent en effet à l'optique le microscope, aux mathématiques le calcul des probabilités ; peut-être progressent-ils d'autant mieux qu'ils appliquent à la biologie des méthodes qui ne sont pas les siennes propres. Pasteur ignorait tout de l'entomologie, il a demandé à Fabre abasourdi ce que c'était qu'une nymphe ; il n'en a pas moins détruit des insectes nuisibles contre lesquels les entomologistes s'avéraient impuissants. Toutefois, quoique non-biologiste, j'incline à croire à l'existence des instincts. La migration des saumons s'accompagne d'une sécrétion thyroïdienne accrue ; il me paraît difficile d'expliquer par là que les saumons se rendent à des endroits si éloignés, et toujours les mêmes, au prix d'efforts terrifiants, ni qu'ils rejoignent coûte que coûte, en affrontant mille fois la mort, le petit torrent où ils sont nés, et dont ils s'étaient éloignés de plusieurs milliers de kilomètres. Je doute qu'on puisse comprendre la vie des êtres vivants, sans faire appel au désir, à l'attrait, à la répugnance. Il est vrai que les instincts ressemblent un peu aux formes substantielles de la scolastique. Expliquer la migration du saumon par l'instinct migrateur revient à expliquer l'effet soporifique de l'opium par sa « vertu dormitive ». Cette explication-là n'explique pas grand-chose. Elle a du moins le mérite de ne pas méconnaître, et ne pas fausser les problèmes que, sans doute, elle ne parvient pas à résoudre. Et peut-être n'est-elle pas tout à fait stérile : quand il s'agit des civilisations, en effet, elle a le mérite de souligner, au lieu de l'omettre, la ressemblance entre la manière dont celles-ci se manifestent dans l'histoire, et celle dont les instincts se manifestent dans la nature. Les unes et les autres ont le même caractère explosif. La Grèce se couvre soudain de temples entre le VI[e] et le V[e] siècles, la France de cathédrales entre la fin du XI[e] et le début du XIII[e] siècles, comme un boqueteau se couvre de nids au printemps ; Athènes, avant Miltiade est un gros village, comme Paris avant Hugues Capet ; la floraison athénienne finit avec Périclès, la floraison gothique avec Saint Louis.

Les périodes guerrières des civilisations évoquent la furie des mâles à l'époque du rut ; les Hyksos en Égypte, les États Batailleurs en Chine, la guerre du Péloponèse en Grèce présagent les temps plus calmes des Grands Empires et de longues paix. Quelque chose se surexcite, puis se détend. Comme un instinct est blasé par son propre assouvissement, les civilisations semblent épuisées par leur propre succès ; les mêmes tendances, après s'être exaspérées jusqu'à la frénésie, s'apaisent jusqu'à la léthargie.

Mais il paraît douteux que ceci tienne, comme voulait Spengler, « à la complète réalisation des possibilités de l'âme. » Ces possibilités semblent très nombreuses. On voit mal pourquoi la tragédie athénienne n'aurait pas pu survivre à la mort d'Euripide, la peinture française de Chardin à Braque a duré plus longtemps. On comprend mal pourquoi une forme artistique ne se répéterait, ne se renouvellerait pas, si elle n'en est empêchée par une cause extérieure. On comprend mieux qu'un instinct, du seul fait qu'il s'exprime, opprime des instincts concurrents, qui préparent contre lui leurs revanches et finissent par les réaliser : je vois bien que ma chatte, quand elle a beaucoup sommeillé, rêvassé, veut à toute force chasser ; elle se juche sur ma table, guette une proie imaginaire, et à défaut de souris, se précipite sur n'importe quel bout de papier, sur une boîte d'allumettes. Et je vois aussi qu'une longue immobilité provoque en nous le désir de voyage, comme la concentration urbaine semble exaspérer l'amour de la campagne, depuis le *O rus, quando te aspiciam?* jusqu'aux week-ends. On méconnaît sans cesse les alternances sans doute inévitables des instincts.

La civilisation, la mode et la vie.

Mais nous sommes inexcusables de les méconnaître, car les mêmes phénomènes que les civilisations produisent sur une échelle très grande et donc à des intervalles rares, la mode les produit sur une échelle beaucoup plus petite et donc avec beaucoup plus de fréquence.

Il est par malheur vrai que la mode, elle aussi, reste très mystérieuse. Bien des fois, je me suis demandé pourquoi les hommes à certains moments s'enorgueillissent de leurs barbes et pourquoi, à d'autres moments, ils les rasent, pourquoi les femmes désirent si passionnément tantôt des poitrines très opulentes, et tantôt des poitrines très plates. J'ai cherché des concordances chronologiques ; il ne serait pas absurde de soutenir qu'en Europe, le port de la barbe coïncide avec le prestige du Proche-Orient : à Rome, il semble que la barbe se soit répandue à mesure que « l'Oronte coulait davantage

dans le Tibre » ; les Capétiens sont glabres, François Ier est barbu ; mais il envoie son anneau à Soliman le Magnifique, lequel campe sous Vienne ; les révolutionnaires sont glabres, Napoléon aussi, les hommes de 1848 sont barbus ; mais, entre temps, la Russie est devenue slavophile et un nouveau panislamisme s'ébauche avec Méhémet-Ali. Je ne pense d'ailleurs pas que ces rapprochements soient bien décisifs. Mais je pense, avec plus de conviction que les sexes tendent à la fois à s'opposer et à se confondre. Nous savons bien qu'aucun homme n'est purement viril, aucune femme purement féminine : tantôt donc ils soulignent et tantôt ils estompent leurs caractères sexuels. Aussi voit-on tantôt des amazones et tantôt des odalisques ; les sociétés qui exigent des femmes un maximum de féminité, des hommes un maximum de virilité, reviennent presque toujours sur cette exigence ; et, quand elles la maintiennent, elles voient souvent se multiplier les eunuques : ce fut le cas de Byzance, de la Chine, de la Rome pontificale. Nous savons de même que les hommes ont, pour la propreté, un certain attrait et aussi une certaine répugnance ; la plupart des enfants n'aiment pas à se laver, beaucoup de vieillards se déshabituent de le faire. C'est pourquoi il me semble abusif qu'on impute au Christianisme la malpropreté du XVIIe siècle. Saint Augustin était sans doute plus soigneux de sa personne que Rancé, Saint Louis que Louis XIV : ils n'étaient pas, pour autant, moins bons chrétiens. Il semble plutôt que les Bourbons aient réagi aux raffinements excessifs des Valois ; Henri III embaumait, Henri IV puait, et Louis XIV. Quoique les règles et les principes de la morale chrétienne ne changent pas, il est naturel, et sans doute inéluctable, que les confesseurs et les directeurs regardent suspicieusement les ablutions, quand elles deviennent exceptionnelles, et presque anormales. Ils ont craint que, si on se lave, ce soit pour de mauvaises raisons ; mais ils ne le craignaient pas dans des sociétés où tout le monde se lavait. La crainte de Dieu et le mépris de la chair ne sont pas synonymes ; les courtisans de Louis XIV jugeaient les bains dangereux et la nudité indécente fût-ce dans la solitude ; la malpropreté ne faisait frein ni sur la gourdiseman ni sur la luxure, ils ne refusaient à leur guenille ni les repas plantureux ni les étoffes et les perruques somptueuses. Tant il est vrai qu'une même doctrine est compatible avec des modes différentes. Elles non plus ne se laissent réduire ni aux principes et aux idéologies ni aux infrastructures économiques ou autres : les villes du moyen âge ont aimé les tours, les beffrois, les clochers, les campaniles. Spengler explique ce goût par la tendance de l'âme faustienne à s'élever. On peut dire aussi

que les municipalités voulaient surveiller les campagnes toujours menaçantes pour elles, qui les entouraient. C'est vrai pour les villes des Flandres. Mais à quoi bon les beffrois, quand on dispose de collines? Souvent, le petit poste, la sentinelle, étaient plus efficaces que le guetteur. On voulait quand même une haute tour, parce qu'on y voyait un symbole de sa propre puissance. De même, aujourd'hui, l'étroitesse de Manhattan rend compte des gratte-ciel. Mais j'en ai vu à Buenos-Ayres, et on en a construit de très grands à Moscou où l'on disposait d'un espace illimité...

Pourquoi, d'ailleurs, la mode vestimentaire a-t-elle varié, en Occident, par des mutations de plus en plus fréquentes, alors que, en Orient, elle a gardé une telle stabilité que le burnous d'Abd-el-Kader semble reproduire celui de Darius? D'aucuns le jugeraient tout simple et diraient : l'Orient a besoin d'éternité, et l'Occident besoin de changement. Oui, pour ce qui est des burnous, des tapis. Non pour ce qui est des maisons et même des capitales lesquelles, en Orient, changent suivant les caprices des généraux vainqueurs. Faut-il penser qu'il y a une mode de la mode elle-même?

Elle a toujours ses raisons, sans doute ; mais nous les apercevons très mal. Quand on a vu, avant la guerre, les artisanes de Paris, on comprend bien que les dentelles, les plumes, les broderies soient devenues plus rares : elles supposaient toujours la misère, fréquemment la famine, souvent la mort des travailleuses ; les plumassières devenaient phtysiques, les perlières aveugles. Il est plus difficile de s'expliquer le développement vertigineux de la coiffure, des produits de beauté, et que les femmes trouvent, pour leurs « esthéticiennes » l'argent qu'elles ne trouvent ni pour leur logement ni pour leurs modistes. Dès lors qu'on avait inventé l'automobile, il était naturel que les hommes désirent s'en procurer ; comment prévoir qu'ils le désireraient avec tant de furie? Qu'ils sacrifieraient tout à leurs voitures, qu'ils les voudraient de plus en plus grandes, même si la place pour les ranger devenait de plus en plus réduite, et qu'ils les voudraient de plus en plus fortes, même si les profils et l'encombrement des routes rendaient impossible ou périlleux de déployer leur vitesse accrue? Peut-être la victoire totale, inespérée des sédentaires sur les nomades, victoire qui, au XVIe siècle encore était loin d'être acquise, a-t-elle fini par provoquer une remontée sournoise de nomadisme chez les sédentaires eux-mêmes. Depuis la guerre de 14, les gens se plaisent de moins en moins chez eux, et de plus en plus au-dehors. Tel est le fait. On peut dire qu'il tient à la concentration urbaine, à l'angoisse des temps, à l'incertitude de la conjoncture politique et sociale : mais il

est possible aussi que les gens ne veuillent plus rester chez eux, tout simplement parce que leurs pères, leurs grands-pères y étaient trop restés. Nous savons bien, d'expérience, que chacun se dégoûte, et de l'un et de l'autre. Si l'homme est « un mélange de fourmi et de lion », il est aussi un mélange de nomade et de sédentaire. Tout le lasse parce que tout le sollicite. Chaque sexe cherche et évite tour à tour la compagnie de l'autre : les Anglais de l'époque edwardienne dînaient en ville pour rencontrer de belles dames, et se rassemblaient, après dîner, dans une pièce où ils fumaient et buvaient loin d'elles. C'est que courtiser est plaisant, mais qu'on se fatigue bientôt de se contraindre.

L'homme est trop divers, ses goûts, ses instincts trop nombreux pour qu'il ne s'insurge pas tôt ou tard contre les modes que lui-même il édicte, et contre les systèmes de valeurs que toute civilisation lui impose. Et une civilisation nouvelle parvient d'autant mieux à en supplanter une autre qu'elle satisfait davantage les instincts que celle-ci avait contrariés : l'Hellénisme ne se lassait pas de représenter les corps humains, la culture arabe interdit qu'on les représente : Louis XIV aimait bien le rouge vif, Mme de Pompadour les couleurs pastel, Marie-Antoinette le gris Trianon.

Sans doute une civilisation est une manifestation de l'esprit. On n'a jamais tort de recenser les principes qui la commandent et les idées qui la mènent. Mais toute civilisation est d'abord une manifestation de la vie, et on n'a jamais raison de méconnaître les tendances obscures qui, même si elles ne déterminent pas les idées, déterminent assurément l'importance relative qu'on leur attache. Si la condition humaine est commune à tous les hommes, s'il est vrai qu'ils veulent tous parler, peindre, chanter, il n'en est pas moins vrai qu'à certains moments, ils préfèrent les contes et à d'autres les danses, qu'au XVIIIe et au XIXe siècles les Français ont préféré la peinture et les Allemands la musique.

Il faudrait être attentif à discerner les signes des temps, afin de ne pas précipiter ou freiner sans prudence ces courants mystérieux. Ce devrait être la tâche essentielle de la politique. Plus le progrès technique se développe, plus il devient nécessaire et difficile de prendre avec une souplesse suffisante ces tournants d'autant plus dangereux qu'ils sont plus rapides. Les chefs que la paresse, la passion, la prévention empêchent d'observer les soubresauts des civilisations sont broyés par une force qu'on a tort, je pense, de baptiser : Histoire, car elle fait probablement une même chose avec la vie et avec la pensée.

EMMANUEL BERL.

Visite à Heidegger

Je suis venu à Fribourg pour donner une conférence à l'Université sur *Pascal et Leibniz*. Heidegger, absent de Fribourg, n'avait pas pu y assister. Il m'a gracieusement invité le surlendemain. Pour me préparer à cette rencontre, j'avais tenté de voir dans la Forêt-Noire, près de Todtnauberg, cette toute petite maison de bois par lui bâtie, où il vient rechercher la solitude et qu'il appelle sa « hutte ». Au fond, ce ne serait pas une mauvaise manière d'aborder un philosophe par les voies intérieures que de connaître d'abord son *antre*, de passer un jour dans son lieu propre. Je songe à la blanche maison que Bergson avait fait bâtir à Saint-Cergues, face au lac immobile et au Mont-Blanc, ou encore à ce bastidon que Maurice Blondel, dans la campagne d'Aix, s'était réservé parmi l'aspic et la farigoule, à l'ombre légère des oliviers... Nous n'avons pu atteindre la *hutte* malgré des efforts obstinés. Peu après avoir traversé le village de Todtnauberg, la route expire. Il a fallu tenter d'atteindre cette « hutte » à travers monts. La nuit tombait, une nuit de novembre, humide, lourde et dense. Les indications des gens, malgré de grands gestes, demeuraient pour moi fort vagues. La « hutte » n'est pas faite pour être abordée facilement. J'ai sous les yeux une photographie de la *hutte* au temps de Noël, qu'Heidegger, sans doute pour me consoler, m'a fait parvenir : ce n'est qu'un champ de neige sous un ciel noir, où les arbres morts font des hâchures. De la maison, on ne voit rien qui soit : une longue cheminée émerge seule. Quelquefois, la *hutte* est tout à fait disparue sous la neige, écrit Mme Heidegger, et il faut qu'on fasse un vrai tunnel pour arriver jusqu'à l'eau.

Wenn das Windrädchen (1) *vor dem Hüttenfester im aufziehenden Gewwittersturm singt...*

Lorsque la girouette, devant la fenêtre de la hutte, chantonne dans la tempête de l'orage qui monte...

(1) Le mot *Windradchen* désigne une sorte de roue à palettes qu'Heidegger aperçoit de sa fenêtre, à côté de sa fontaine.

Ainsi parle Heidegger dans ce petit poème métaphysique, qui s'intitule *Aus der Erfahrung des Denkens*, « Sur l'expérience de la pensée ». Ce poème est composé curieusement. A la page de gauche, on peut lire une phrase poétique, qui condense ses impressions sur la campagne aperçue de son hublot, à travers les saisons et les heures. En face, à la page de droite c'est un enseignement mystérieux sur la pensée, sur les attitudes de la pensée, ses mœurs, son tact, sa palpation (je ne dis pas *sa vision*), ses méthodes dans cette longue quête de l'être qui est son tourment et sa nourriture.

L'idée qui se dégage de ce dyptique est qu'au fond, la chose de la terre et la chose de l'esprit coïncident, — et que c'est un même acte que de contempler la nature et de penser.

Ainsi, en face du verset qui évoque les palettes de ce petit moulin tournoyant dans le vent d'hiver, je lis ces distiques que j'essaie (difficilement) de rendre.

L'élan de la pensée tire son origine de l'appel de l'être et de sa violence. C'est alors que la parole, qui décide de notre lot, surgit.

Aussitôt que nous avons la chose devant les yeux, et que nous écoutons la parole au fond de notre cœur, alors la pensée est plénitude de joie.

Stammt der Mut des Denkens aus der Zumutung des Seyns, dann gedeiht die Spache des Geschicks.

Sobald wir die Sache vor den Augen und im Herzen das Gehör auf das Wort haben, glückt das Denken.

Toujours, les mêmes thèmes : la chose, la parole, la pensée ; les voir en restant hommes, tout est là.

Partout, l'idée de la difficulté d'être et de connaître, d'une sorte d'*enneigement* de l'être, d'un effort pour le trouver quoiqu'il soit proche, d'une patience d'obstination, d'une voie très étroite... Dans le même poème, j'ai relevé ces simples mots :

Die Pracht des Schlichten

La splendeur de ce qui est simple. Certes, mais comme tout cela est difficile à dire, difficile à définir !

. . . .

. . . .

Il fait nuit. Difficile de trouver dans la nuit le « Rötebeck », qui est un peu au-delà de la Ville et sur la hauteur. Nous hésitons longuement. Fribourg est au-dessous, brillant de lumières, comme un ciel renversé.

Entrée du petit jardin. Dans la nuit, on distingue mal une maison de bois, complète, symétrique, belle par ses proportions, avec un petit porche, quelques marches, et une inscrip-

tion que j'ai tout le temps de lire. Je la reconnais bien : elle est tirée du livre des *Proverbes : Garde ton cœur avant toutes choses, car de ton cœur coule la source de la vie.* Mme Heidegger me dit qu'elle a pris le texte allemand dans Luther :

Behüte dein Herz mit allem Fleiss, dann daraus gehet das Leben. C'est une invocation préparatoire que l'épouse a placée au seuil de la demeure. De fait, dans l'œuvre d'Heidegger, il est rare de rencontrer le mot de *cœur*, ce *cœur* dont l'Ancien Testament parle si souvent et où il voit un moyen plénier de connaissance, une coïncidence de l'esprit avec l'être. Je ne connais qu'un texte où, à propos de Pascal, Heidegger fait allusion à ce rapport entre l'esprit et le cœur. Mais il critiquerait presque Pascal d'avoir employé ce mot *cœur* sans rigueur. Toujours, chez Heidegger, cette ascèse de la signification, cette garde contre les dérobades, cette pureté reconquise, qui virginise le regard, tourné vers ce qui est : *Einblick in das, was ist.*

Sur le bureau, j'aperçois, dans un cadre modeste, la photographie d'une vieille dame attentive, penchée sur un de ces ouvrages de couture où l'on avance point par point, maille par maille, comme dans l'existence : c'est la mère de Heidegger, dont le travail veille sur son travail : elle faisait jadis dans l'ignorance un travail sur l'être du même genre que le sien et que le sien cherche à justifier. Comme je l'approuve d'avoir placé près de lui cette première figure tutélaire !

Plus tard, Heidegger me fera voir, sur ses rayons, dans la teinte verte de *la Pléïade,* son Baudelaire. Aisément j'y aurais retrouvé la séquence :

ordre et beauté,
luxe, calme, volupté,

Dans cet intérieur calfeutré, tiède, luisant, agréable à vivre, l'ordre naît du calme des choses — d'un je ne sais quoi, qui est au-delà du calme même, qui n'est pas du tout ce que Baudelaire nomme *volupté* et que je voudrais tenter de me définir.

Heidegger a un visage tranquille, attentif doucement, timide et reposé. J'y cherchais de l'angoisse, et je n'y découvre rien qui puisse annoncer l'angoisse : aucune ride naissante, aucun pli dans le front, aucune ombre dans les commissures, aucune ombre d'amertume, mais cette paix qui émane d'un long repos de l'être. Je n'ai pas observé ce *contracté,* ce *serré* que d'autres visiteurs, je le sais, ont cru voir. Mais ils projettent, je crois, une image antérieure. L'homme fait surprise par

rapport à son livre. La peau du visage est de couleur brune, comme celle de certains cuirs, d'un meuble patiné par l'usage, ou plutôt d'un bois qui aurait absorbé et fixé le soleil : car on sent que cet homme vit à l'air, dans le froid, dans la lumière et près des éléments primordiaux. La moustache noire (avec quelques fils de neige) est une moustache épaisse, bien fournie, peu taillée, comme elle se portait autrefois chez nous, avant que nous imitions des modes étrangères. Les mains sont grasses avec des extrémités fines. Mais c'est le regard qui attire et qui recueille la vie dans ce visage décontracté et pacifique. Ces yeux sont un langage à eux seuls. Ils expriment drôlement la surprise, l'amusement. Ils ont beaucoup de mobilité. On dirait chez nous qu'Heidegger *roule* les yeux. Oui, la surprise, mais dans un fond d'attention, de respect pour la chose, de patience. La carrure est celle d'un homme robuste, bien planté, quoiqu'il ne soit pas grand. C'est un homme de la terre, que l'on imagine en laboureur, en moissonneur, ou mieux en bûcheron, en guide de montagne, — en jardinier attentif à la croissance des fleurs et qui les soigne avec un certain mystère. Son père était sacristain dans une église de campagne en Souabe. Lui, on le voit sonneur de cloches, les entendant longuement résonner, comme fait l'ami des mots. Sa voix est douce, presque effacée, sans rien d'âpre, de dur ni de guttural (selon l'idée que les Français se font des Allemands) : c'est dans sa maison une voix de confident, de médecin de famille disant quelques paroles rares, profondément pensées, bien à leur place, simples, pertinentes. L'obscurité réside dans ses écrits, mais non dans sa parole. J'imagine que, comme plusieurs poètes de notre temps, il met une différence entre la Parole et l'Écriture. Il doit penser que le rôle de la Parole est d'être simple, presque silencieuse, et que c'est dans l'Écrit que passe l'Esprit, avec les nuages et les ombres nécessaires.

« *Je crois*, écrivait Ravaisson dans un recueil assez secret, *que les vérités les plus hautes ne doivent être exprimées qu'en vers : en effet comme elles exigent l'énoncé de* contradictions, *la prose les fait paraître absurdes.* »

De ce corps, de ce visage, de cette physionomie (et le mot physionomie signifie profondément : *la loi de notre nature*) se dégage l'idée d'une force implacable et pure, violente sans doute, mais d'une violence contenue par de la paix — d'un être très caché, très impénétrable, même pour lui-même, non sans contradictions point encore surmontées, un être défiant pour l'inauthentique, pour ce qui est banal, commun, répété, pour ce qui est trop clair d'emblée, regardant moins dans la direction des données de conscience que vers l'intimité

de l'être, — timide d'apparence par cela même. Je vois un homme dont le corps recherche le somptueux du silence et de la simplicité, qui a besoin du grand calme des choses, comme d'un oxygène sans lequel il ne pourrait pas avoir sa pensée, sa respiration. Je sais que les étudiants, quand il fait un cours, se pressent pour recueillir ce qu'il va, non pas tant dire, que révéler : mais Heidegger ne me donne pas l'image d'un professeur, pas plus que ne la donnait Dijon, l'historien-philosophe-poète, Gaston Roupnel, l'auteur de *Siloë*, l'ami de M. Bachelard, qui fut son interprète. Heidegger ferait penser à un fonctionnaire pacifique qui se serait réservé le loisir sacré, une fois accompli le travail du jour, comme chez nous Charles-Louis Philippe, Mallarmé, Valéry dans ses premiers temps. Il ne cherche pas les disciples. Il les repousserait plutôt. Ce n'est pas davantage un homme de dialogue : Heidegger semble avoir autant de respect de la langue qu'il se défie du langage. Ce n'est pas davantage un homme que l'on puisse beaucoup interroger. On ne peut pas dire que ce soit un homme que l'on écoute. C'est un homme au contact de qui on apprend à s'écouter soi, ou plutôt à écouter *l'être* en soi et au-dehors. Le style de ses livres me fait penser à ces paysages de hauts-plateaux qui tantôt présentent des monotonies, des amas de pierre, des arbustes, et parfois soudain des lignes simples et dépouillées quoique dures, qui sculptent le paysage et qui ouvrent parmi les nuages de longues perspectives. Heidegger ne passe pas d'un point à un autre. Il va de site en site, comme les éperviers et les poètes. Il se reprend, il se repète, il insiste. Il a peu de *dessin* et beaucoup de *trait :* il met partout ce qu'Ingres nommait « le nerf et la rage ». « *Toute contestation est folle,* a-t-il écrit, *dans le champ de la pensée qui concerne l'être.* » Dans ce silence, dans cette économie de la parole, ce qui se grave en moi, ce qui m'étonne, me donne de la joie, c'est proprement la *manière* avec laquelle il est là : *sa manière d'être.* Aucun de ses écrits ne pouvait d'avance me la restituer ni même la faire entrevoir. A dire vrai, j'avais l'idée de quelque tension. Et voici que de sa personne, de son entretien délicat et précautionneux et dans sa maison « commode, propre et belle » comme dans le sonnet de Plantin, de ses allées et venues parmi les choses ordinaires, se dégage l'idée d'un homme vrai.

Et certes, c'est aussi un homme grave. La gaieté, l'ironie, si elles ne sont pas absentes de ce visage, se détachent sur un fond de sérieux et même sur une sorte de tristesse mâle qui me fait penser à ce mot de Lamennais : la vie est un mystère triste, dont la foi a le secret. Ici, il n'est pas question de foi : le problème de la foi n'est pas exclu, il est seulement tu. Mais ce mystère (triste) de finitude, est saisi dans sa dimension

solennelle, quotidienne, — faut-il dire angoissante? — Peut-être? — Mais, à la condition de donner à ces mots douloureux de *cura*, d'*angst*, d' « *angoisse* », un sens d'où le tourment radical est exclu. L'*angoisse* désigne chez Heidegger (et le commentaire de son visage, de sa manière d'exister me paraît décisif ici) l'état de fraîcheur d'être avec lequel on ose. Certes l'audace, qui va de l'avant dans l'innommé, dans « la vierge, le bel et le vivace », est entourée d'une sorte de vide et de non-être, — puisqu'elle *ose*. Elle épuise le pouvoir d'entreprendre, comme le dit Pindare, que cite Valéry à l'aube du *Cimetière marin*. Mais cette angoisse n'est pas celle de Pascal, encore moins celle de Sartre : elle ressemble plutôt à ce courage considéré à l'état naissant, à ce moment de surprise devant le vide d'un avenir limité, où il entre de l'admiration, du trouble certes, mais du consentement. Elle est une « habitation extatique dans la proximité de l'être ». Les états de notre être les mieux décrits par Heidegger dans ses pensées présentes me semblent être des états de calme densité. A cet égard, son texte sur le *Chemin de campagne*, qu'il me remet, est beau :

« *Toujours et de tous côtés, c'est le même qui nous parle autour du chemin. Le Simple préserve le secret de ce qui demeure et de ce qui est grand. Il arrive chez les hommes sans que rien ne le prépare, bien qu'il lui faille beaucoup de temps pour croître et pour mûrir. La bénédiction qu'apporte le Simple, il la cache dans l'inapparence de ce qui est toujours le même. L'étendue de toutes les choses arrivées au terme de leur croissance et qui ont autour du chemin de campagne leur site, nous donne le monde. Comme le dit Eckhart, le vieux maître avec qui nous apprenons à lire et à vivre, c'est seulement par l'inexprimé de leur langage...*

« *Dans l'air du chemin de campagne, variable avec les saisons prospère la gaieté, celle qui sait et dont souvent la mine paraît morose... Personne ne l'obtient qui ne l'ait déjà. Ceux qui l'ont la tiennent du chemin de campagne. Sur sa voie se rencontrent la tempête hivernale et le jour des moissons, se croisent la vive vivacité du printemps et la mort de l'automne pleine de lassitude; et l'on voit échanger leur regard le jeu de la jeunesse et la sagesse de l'âge. Mais tout est rasséréné dans une harmonie unique en son genre, celle qu'emporte çà et là silencieusement, comme un écho, le chemin de campagne.*

« *La sérénité pleine du savoir est une porte sur l'éternité. Le battant de cette porte tourne sur les gonds que, jadis, un habile forgeron a faits, en frappant les énigmes de l'existence...* »

Puis Heidegger (dont le père jadis sonnait les cloches), évoque la vieille cloche, les gamins aux mains brûlantes suspendues à ses cordes, les tremblements de la cloche qui vient de sonner les onze coups dans la nuit.

« *Avec son dernier coup, le silence devient silencieux davantage. Il s'étend jusqu'à ceux qui, dans deux guerres mondiales, avant leur temps, se sont offerts. Le Simple est devenu encore plus simple. Ce qui est toujours le même dépayse et libère. L'appel du chemin est désormais tout à fait clair. Est-ce l'âme qui parle? Est-ce le monde qui parle? Est-ce Dieu qui parle?*

« *Tout parle du renoncement qui va vers le Même. Le renoncement ne prive pas. Le renoncement donne. Il donne la force inépuisable du Simple. L'appel nous restitue à notre demeure dans une longue origine.* »

Ce qui est décrit dans ce texte (sobre, pudique, *clos*, et qui, par ses limites et par sa résonance, fait penser à une cloche) ce sont les moments simples dont se compose l'existence ordinaire et qui ont dans « le chemin de campagne » leur symbole : moments qui ne mènent à rien, qui sont complets par eux-mêmes, et où l'on tient sa vie sous le regard, sans frémissement, mais avec l'intuition de sa finitude. En somme, me disais-je, Heidegger expose la métaphysique immanente au regard que l'éternel paysan dans l'éternelle campagne (cette campagne dont Roupnel a décrit la lente et longue histoire) jette sur ses clôtures.

Gœthe a cherché souvent à donner cette impression de plénitude humaine limitée : ainsi dans plusieurs passages de *Wilheim Meister* ou dans ce poème prosaïque que Barrès appréciait pour son *ennui* profond : *Hermann et Dorothée.* Mais Gœthe ne s'en tenait qu'à l'apparence. Chez Heidegger, il y a beaucoup plus : sous un langage philosophique, la justification de la qualité d'être comme telle, sans le subjectivisme et le *pathos* de « l'existence », qui est romantique, sans cette dissociation de la qualité d'être en un *noumène* intelligible et un pur *phénomène* que l'on trouve dans le sillage de Platon et de Kant.

Cela ne veut pas dire qu'Heidegger n'ait plus le sens pathétique, le sentiment tragique de la vie qu'avait manifesté son premier livre. Dans sa calme demeure aux lentes habitudes, pendant que je parlais de plusieurs choses, mon regard restait accroché par un tableau fort sombre : cette peinture représentait un lac dans la montagne, dans les neiges, dans le vent soufflant sur la neige. Tout y révélait des éléments hostiles à la quiétude humaine, sans aucune harmonie de couleur, sans aucune trace d'habitation. C'était *l'autre côté* d'Heidegger qui reste toujours présent : le côté non pas tourmenté, mais âcre, non pas désespéré, mais dur et pauvre, celui qui le détourne de Gœthe et qui l'apparente à Nietzsche. Il y a chez

lui ce jeu, ce concert de Simplicité et d'Apreté, de sérénité et de désespérance calme, mais avec espoir.

« *La pensée va faire des pas pour descendre dans la pureté de ce qui était jusqu'ici son Essence. La pensée va rassembler les forces du langage pour en faire un dire plein de simplicité. Alors, le langage sera le langage de l'Être, comme les nuages sont les nuages du ciel. Avec son dire la pensée loge dans le langage d'invisibles sillons. Ils sont encore plus invisibles que ces sillons que le paysan trace à travers le Champ avec lenteur.* »

Je pensais à ces phrases qui achèvent la lettre à Jean Beaufret *sur l'humanisme* et qui indiquent cette défiance radicale, et toutefois cette confiance inouïe, qu'Heidegger place dans la langue ; il voudrait restituer la langue à son âge premier et en faire vraiment une parole En ce sens, son effort surhumain sur la langue rappelle, en un autre domaine, celui de Mallarmé.

***

Heidegger connaît la langue française, comme il connaît la langue grecque : par l'intérieur, par les racines, par le génie de la langue. Il la respecte trop pour consentir à la parler. Comme je comprends mal la parole allemande, il fallut vite user entre nous d'une autre modulation que celle du silence. La bibliothèque de travail était là. Elle pouvait servir de merveilleux langage.

Le voici donc qui palpe les livres par leur dos et leur reliure, qui les détache un instant de leur place habituelle, qui les ouvre ou les laisse s'offrir à la page qui résume tout. On ne parle plus. On n'a plus besoin du langage, lorsqu'on dispose, pour s'entendre et communiquer au-delà des paroles, de l'alphabet éternel des plus grands livres, lorsqu'on épelle cette phrase inachevée dont chaque livre de philosophe ou de poète n'est jamais qu'une syllabe. Pourquoi parler? Nous savons si bien, l'un et l'autre, ce que c'est qu'un livre ; et qu'un auteur ne fait jamais qu'un seul livre et qu'il le reprend et le répète jusqu'à ce que la mort l'interrompe ; et nous savons aussi que chaque livre renferme un cri, une vue sur l'être et sur l'homme ; et que peu importe le nombre des pages, et peu importe la concision, et peu importe aussi les parties lourdes et vacantes, l'obscurité parfois si dense d'un beau livre qui lui donne quelque chose d'oraculaire. Et peu importe même, à un certain âge de la vie, que le livre aimé soit souvent ouvert. On sait qu'il est là. On sait qu'on pourrait le faire intervenir. On ne lui demande que *d'être-là* et de pouvoir répondre s'il en était besoin. Je sens que chacun des livres

de cette bibliothèque est pour Heidegger le souvenir d'une rencontre dans sa vie, une date, le commencement d'un dialogue intérieur particulier. Par ses livres il peut remonter son propre temps, revenir à sa source, réfléchir sur le premier état de sa pensée, par-delà la phase intermédiaire, toujours plus mêlée au monde et à ses influences. Par-delà Husserl, c'est à Brentano qu'il me mène, non pas le « second Brentano » qui fut le maître d'Husserl, celui qui parlait d'*intentionnalité*, mais le premier Brentano, qui étudiait, avec patience et sans système, les différents sens qu'avait le mot *étant* chez Aristote.

Et le premier de ces livres, qu'il me montre comme une fleur d'herbier, comme une lettre d'amour reçue dans sa jeunesse, — c'est la thèse de Brentano, appelée *Die mannigfaltige des Seienden nach Aristoteles*, « la signification multiple de l'Étant selon Aristote. » Ce livre porte en exergue une maxime qui hante Heidegger, qu'il lit comme le prêtre prononce les paroles de la consécration : τὸ ὄν λέγεται πολλάχως. *L'être se dit de bien des manières*, aurais-je traduit. Mais lui, creusant le sillon, allant selon sa manière propre, jusqu'au cœur et aux entrailles du langage, traduit ainsi : « L'étant — Être arrive en manières multiples à l'éclat du paraître. » Ce qui revient à insinuer dans ce simple mot de λεγέται sa théorie du langage tout entière, comme dévoilement de la *splendeur*, comme révélation. On comprend mal Heidegger si l'on ne veut pas se souvenir que, sous le mot « apparence », que nous avons vidé de son sens irradiant, il met l'idée de *splendeur*.

Brentano, qui suivait patiemment Aristote, lui-même si patient par rapport aux observations, si peu pressé de les concilier par décret, et si peu systématique en somme, bien que tout système occidental procède de lui, — Brentano, dis-je, apprit entre autres choses à Heidegger l'art de ne pas vouloir trop tôt boucler les boucles, de laisser les êtres et les sens de l'Être à leur place, dans leur plénitude solitaire et distincte. La nature, disait Pascal, a mis les choses chacune en elle-même. L'art les fait rentrer les unes dans les autres. Cela n'est pas naturel.

Comme Heidegger sait que j'ai écrit sur Leibniz et que la conférence, faite l'avant-veille à Fribourg, portait sur *Leibniz et Pascal* en tant qu'ils représentent deux types de génie faits pour se comprendre, le génie germanique et le génie français, il me signale chez Leibniz le texte, presque inconnu, qu'il préfère (avec les fameux inédits recueillis par Couturat). Il s'agit d'une page sur *l'essence et l'existence* au tome VII de l'édition de Gehrardt, où Leibniz a créé l'expression d'*existurire*.

Il est clair que cette bibliothèque contient les grandes

œuvres classiques de la philosophie, par exemple les tomes de Descartes, Kant, Hegel dans les éditions complètes, longuement reprises. Mais, ce qui est frappant, c'est ce qu'elle offre en surplus, ces *Iles* émergées que sont, au milieu des écrits des Philosophes, ceux des Poètes, des Humains. On sent que ce problème de la parenté entre la poésie et la pensée à travers la médiation du langage, est pour Heidegger le problème-source. C'est à ce propos qu'il disait récemment : « *Notre entretien qui médite sur la philosophie est amené nécessairement à situer le rapport de la Pensée et de la Poésie. Entre elles deux, pensée et poésie, règne une parenté profondément retirée, parce que toutes deux s'adonnent au service du langage et se prodiguent pour lui. Entre elles pourtant persiste en même temps un abîme profond, car elles demeurent, disait Hœlderlin dans* Patmos, *sur les monts les plus séparés.* » Dans sa bibliothèque, les poètes ne sont pas séparés : ils sont imbriqués, impliqués, concaténés avec les philosophes. Il me semble que la pensée cachée d'Heidegger est qu'au-delà de ces deux langages, au point de leur convergence, habite l'Être, ineffable et quotidien.

Voici d'abord les Grecs, non dans des traductions, non dans les enveloppes des Commentaires. Je ne vois nulle part de notes et de secours. Je songe au mot de Schiller à propos des glossateurs : « *Quand les Rois bâtissent, les porte-brouettes ont à faire.* » Lui va sans béquilles vers les sources, armé du seul dictionnaire de la langue. Il me rappelle ces humanistes-philosophes, dont le plus grand chez nous était Lachelier, lequel était aussi à son aise en Sophocle qu'en Platon ; mais Lachelier mettait en tout des cloisons, que ne met pas Heidegger. Je vois Homère : l'*Iliade* surtout, en qui il vénère une révélation, — Sophocle, Pindare, Eschyle, même Sapho. Et cela indique assez que la signification des mots dont il se sert doit être repensée en fonction de leur ancienneté, de ce qu'il nomme leur *alte bedeutung*.

Ce n'est pas la première fois que j'observe chez un penseur allemand ce retour vers le pays de la lumière, seconde partie innommée. Chez Gœthe, chez Hœlderlin, chez Nietzsche, on le retrouve à un moment décisif de leur vie. La Grèce est révélation par elle-même, comme une terre promise interdite, comme un envers des étendues allemandes et de ce soleil sans force, comme la terre où les mots seront pris dans leur sens plein, premier, paradisiaque, s'il est vrai que le paradis de l'esprit est le lieu des essences, des éléments, des racines avant toute contamination. Chez les Allemands il y a comme deux patries, qui mêlent leurs images. Heidegger entre dans ce cortège qui monte vers la lumière grecque comme vers un

mythe de pureté enfin possédée. Et les écrits des Grecs, il les interprète selon leur « antique signification ». Redécouvrir les Grecs d'avant Platon. Se faire une naïveté antésocratique, par-delà les commentaires, avec les ressources de la philosophie prolongée par l'ontologie. Éclairer même les Grecs par une doctrine sur l'Être, que les Grecs n'avaient guère. Car j'imagine qu'ils observaient les choses comme font les enfants, qu'ils confondaient l'être avec la donnée, la chose-qui-est-là sans distinguer l'être de son apparence.

S'il y a quelque vérité dans l'exégèse d'Heidegger, c'est de donner un nouveau sens à l'apparence, à ce « il semble que » δοκεῖν si fréquent chez les Grecs, et auquel nous laissons à tort un sens dégradé d' « ombre », de « reflet », d'illusion, alors que ce qui *apparaît*, c'est la buée, l'haleine et le manteau de l'être, — son irradiation et, comme le dit la *Sagesse* de la Bible grecque, sa splendeur (1).

Ici, le mot *extase* me semble assez mal choisi. Car l'extase présuppose un mouvement qui arrache, qui séduit. Or le mouvement de survol est justement ce qu'Heidegger juge regrettable dans le platonisme, dans une certaine tradition à vrai dire plus théologique ou scolastique que vraiment biblique et authentiquement chrétienne, dans toutes ces formes de pensée qui détachent l'homme de l'homme et qui l'éloignent de la « patrie », au sens qu'Hœlderlin donne à ce mot. Il s'agit ici de tout autre chose : et sans doute d'un arrachement à la vision commune, mais d'un arrachement dirigé vers l'intérieur, d'une *ex*-stase, dirais-je, dans la direction de la profondeur. Et pour prendre des expressions à Jules Verne, il s'agit non d'aller « de la terre à la lune », mais de faire un « voyage jusqu'au centre de la terre ». Ce serait plutôt d'une *en-stase* qu'il s'agirait s'il fallait ici créer un mot. Et, si l'angoisse doit alors être nommée, il ne s'agit plus de cet état de déreliction, par lequel nous croyons nous échapper à nous-même (comme dans une sorte de peur d'être), mais de cette solitude sacrale que nous ressentons dans la partie retirée de notre esprit d'homme, quand nous nous trouvons seul avec le mystère de l'être, ineffable mais doux. Comme dit Heidegger, c'est l'expérience du *rien*, laquelle est l'inverse de celle du *néant*. Ou encore on pourrait dire avec R. Monier, que, dans l'existence extatique, l'homme expérimente l'Être dans son don. Il est son « là », celui qui a la garde de l'Être, son voisin, *son berger*.

En somme, Heidegger pense l'Être selon l'humaine modulation, c'est-à-dire par le langage. Toutefois je devine

(1) ἀπαύγασμα (*Sagesse*, VII, 25 et *Épître aux Hébreux*, I, 3.)

un effort suprême pour aller, par le langage, au-delà du langage. Effort bien différent, et sans doute plus fondamental et nucléaire, que celui de Bergson ; car Bergson ne s'occupait que de renouveler les métaphores lasses, il n'allait pas jusqu'à mettre en question les mots les plus simples, indifférents d'apparence, les mots copulatifs, ces mots porteurs du jugement et qui concernent les relations primordiales de l'être avec l'être. Le langage inclut presque toujours le mot *être*, ou encore le mot *et*, qui indique la différence. Et c'est justement sur ces mots primordiaux, ou plus exactement sur leurs dessous, sur leur origine radicale, sur la direction de pensée qu'ils manifestent, que porte l'analyse d'Heidegger. Ce sont ces mots neutres, ces mots de liaison et qui sont le sang du langage, qu'il désire faire passer de l'ombre à la lumière. On peut dire que les opérations des poètes pour recharger de sens les mots de la tribu (même chez Mallarmé) sont des manœuvres indirectes et parfois abusives ; elles n'atteignent pas l'essence du mot, mais la première métaphore, celle de la racine. Ici, l'opération qui s'applique à des mots comme être, paraître, dire, venir *de*, être *dans*, être *hors de*, s'appliquer *à*, être tel *et* tel... Cet effort, dis-je, comporte un exercice terrible à soutenir pour s'élever au-delà du signe jusqu'au *sens* même, qui est la vraie *essence*. — Cet effort avait-il été fait? Cet effort, qui est le point crucifiant de la pensée, se tordant sur elle-même, est-il possible? N'est-il pas prométhéen, condamné dans son principe, comme était condamné l'effort du prophète qui voulait *voir* l'Éternel? — Question qu'on ne peut pas éviter de se poser, lorsqu'on lit ou qu'on écoute cet ausculateur.

En tous les cas, Heidegger a renouvelé la langue allemande. Et, comme me le disait Jean Beaufret, « il pense la langue germanique comme germanique et non cette langue bâtarde germano-latine que parlent maintenant la plupart des Allemands. Observe que, comme maître Eckhart, il est créateur de langue ; il donne une musique typiquement allemande, qui ne peut se traduire que par des équivalences, difficiles à établir. » Souvent nous y avons peiné tous deux sans être absolument satisfaits du résultat.

Nous voici maintenant aux livres de langue française. Je remarque les œuvres de Valéry, et, dans la collection de *la Pléïade* : Gérard de Nerval, Baudelaire et Mallarmé. Il me fait lentement feuilleter un livre sur Cézanne avec des reproductions de ses tableaux : on sent que Cézanne lui donne l'équivalent de la Lumière et de la Primitivité, un contact chaque jour reconquis avec la chose même et qu'il admire aussi en

Cézanne l'homme simple, retiré, obstiné, qui est allé droit son chemin sans se préoccuper de l'opinion. Il y a encore d'autres livres français : ainsi *Terre des Hommes* de Saint-Exupéry. On comprend pourquoi.

Je suis ému de le voir chercher deux ouvrages français de philosophie, qu'il palpe avec tendresse : l'*Action* et la *Pensée* de Blondel. Ses hochements de tête indiquent une profonde considération. Je lui disais que j'aimais Ravaisson. C'est un de ses penseurs français préférés. Il tient *L'Habitude* dans ses mains, comme une pierre composée de métaphysique et de poésie. — Que préférez-vous en Ravaisson, lui dis-je? — *Tout* est sa réponse.

Naturellement, la place de choix est celle des poètes allemands, non Gœthe, mais Novalis, mais Rilke et Stefan Georg. Au centre, dans une édition de luxe, comme une Écriture sacrée : Hœlderlin.

La mystique est surtout présente sous la forme d'une vieille édition de Maître Eckhart, le théologien mystique, qui est là comme livre de chevet, dans une très vieille édition.

. . . .

Le silence, le silence encore. Je rouvre le livret sur l'*Expérience de la Pensée*, qui m'est désormais moins obscur :

Wenn in den Winternächten Schneestürme an der Hütte zerren und eines Morgens die Landschaft in ihr Verschneites gestillt ist...

Quand, dans la nuit d'hiver le tourbillon de neige tiraille la hutte en tous sens et qu'au matin le paysage sous l'enneigement est calmé...

Je cherche, sur l'autre page, la pensée sur la pensée :

« Qu'il ne cesse d'y avoir une pensée, et qu'elle soit pourtant soudaine, quelle surprise, quel mystère ! »

Dass je und jäh ein Denken ist, wessen Estaunen möchte dies ausloten?

Jean Guitton.

Sur l'histoire d'Israël

Il peut sembler étrange d'opposer — et même simplement d'associer en une chronique — l'ouvrage monumental de S. W. Baron et le bref volume de M. André Chouraqui paru dans la collection *Que sais-je?*

Sans doute les deux œuvres sont consacrées aux formes successives de la tradition hébraïque et au destin du peuple juif. Mais cette identité de thème justifie-t-elle ici plus qu'une juxtaposition des titres? D'une part en effet, l'on nous offre une somme d'érudition ; de l'autre, semble-t-il, un commode résumé des faits principaux de l'histoire d'Israël. Les deux livres paraissent, sur leurs plans respectifs, également recommandables et le travail de M. Chouraqui, dans les limites étroites qui lui ont été fixées, ne laisse pas transparaître une science inférieure à celle que découvre le traité de Baron. Il serait facile de souligner les mérites particuliers de chaque auteur : à la petite *Histoire du Judaïsme* (1) on renverra le lecteur avide d'une exacte initiation ou soucieux de se remémorer, comme d'un coup d'œil, le développement d'une aventure bi-millénaire ; à la grande *Histoire d'Israël* (2) l'amateur plus exigeant, voire le spécialiste, se reporteront sans cesse pour connaître l'état présent d'une question ou pour s'informer d'une bibliographie scrupuleuse. Mais, après avoir instruit le lecteur du profit qu'il peut attendre de l'un et de l'autre volumes récemment édités, quelle leçon oserait-on, sans artifice, tirer de ce rapprochement fortuit?

Or il suffit de parcourir les pages de M. Baron et les pages de A. Chouraqui pour constater que, dans l'enchaînement des mêmes faits et dans ces faits eux-mêmes (que le premier auteur, il est vrai, décrit plus minutieusement), l'écrivain américain et l'écrivain français discernent une histoire très différente. Pour Baron, l'histoire d'Israël est une histoire semblable à toutes les autres histoires — unique, veux-je dire, par les événements singuliers qui la composent, mais commune par les facteurs dont ces événements naquirent, commune aussi par l'ordre de sa signification (ou de son insignifiance).

C'est qu'Israël demeure et demeurera jusqu'à la fin un éternel symbole, une éternelle réalité de contradiction. Car l'histoire

(1) André Chouraqui, *Histoire du judaïsme*, Paris, P.U.F., 1957. Coll. « Que sais-je? ».

(2) S. W. Baron, *Histoire d'Israël, vie sociale et religieuse*, édition française par Nikiprowetzky, 2 vol. Paris, P.U.F., 1956 et 1957. Coll. « Sinaï ».

d'Israël est une histoire sainte ; elle est une *histoire* certes et la sainteté d'Israël s'enracine dans l'histoire universelle qu'elle féconde. Mais cette histoire est *sainte,* pareille à nulle autre. La contradiction surgit du refus que certains dressent contre l'extraordinaire privilège. Au modernisme de Baron (qui juge les Hébreux incapables d'avoir eux-mêmes perçu ou *reçu* l'idée de l'immortalité de l'âme et les rend, à cet égard, tributaires des doctrines égyptiennes — qui tient compte, fort légitimement puisqu'il est historien, des résultats de la « critique biblique », mais confond « critique » et théologie et méconnaît l'essence théologique de l'histoire d'Israël) au scientisme de Baron — car toute étude strictement scientifique d'Israël devient nécessairement une étude scientiste — à l'athéologisme de Baron qui, dans ce cas exceptionnel, équivaut à un antithéologisme, M. André Chouraqui répond par un traditionnalisme éclairé, illuminateur.

Ainsi A. Chouraqui montre à travers l'histoire du judaïsme — ou plutôt *dans* et *par* cette histoire — la vocation mystique d'un peuple véritablement élu. Les gros tomes de M. Baron, dont encore une fois, la richesse documentaire et l'honnêteté les recommandent à tous les chercheurs, nous servent de test, selon les mots de notre ami Ernest Fraenkel, « *de test de l'inadéquance de la méthode de l'historiographie scientiste* » appliquée à Israël.



Cette « *inadéquance* » d'un traitement normal dans l'appréhension de l'histoire juive apparaît d'abord à quiconque observe seulement la singularité de cette histoire et distingue une énigme. L'historien lui-même, en tant que tel et dût-il ensuite travailler à réduire l'irréductible, se voit contraint d'admettre cette singularité et de consigner — ou bien de passer sous silence — cette énigme. Nous ne pouvons à notre tour manquer d'enregistrer l'échec des explications réductrices. M. Baron, par exemple explique, réduit, suivant les principes positivistes, chaque événement isolé ; il interprète rationnellement des fragments de l'histoire d'Israël. Mais l'ensemble de cette histoire et la portée de chaque événement, de chaque fragment échappent à son emprise. La plupart des auteurs qui nient la vocation d'Israël ont été forcés de renoncer à toute compréhension totale, ou bien de rejeter à priori ce qu'ils nomment l'idée d'une « *judaïcité* » (par quoi ils désignent l'énigme d'Israël, c'est-à-dire sa vocation) ou bien encore — et ce dernier cas n'est pas rare — d'élaborer une théorie au fond très peu rationnelle qui, pour répudier la conception traditionnelle de la vocation juive, ne revient pas moins à proposer une fonction spécifique bienfaisante ou malfaisante d'Israël (une vocation ?) et n'atteste pas moins à sa manière l'insuffisance de toute historiographie scientiste. Cette démonstration, involontairement fournie par de nombreux auteurs, se complète par la démonstration que de nombreux Juifs réalisent lorsqu'ils tentent, à quelque époque que ce soit, de perdre leur *judaïcité* en perdant leur foi et leurs rites et réussissent malgré eux à affirmer, soit à

rebours, soit en la caricaturant, cette *judaïcité* authentique dont ils ne parviendront jamais à dépouiller le peuple juif.

La vérité de la vue traditionnelle n'est pas, elle, démontrable scientifiquement — à moins que les mots n'aient pas de sens et que le surnaturel puisse être fondé sur le naturel. Mais l'échec rationnaliste — l'échec des entreprises rationnalisantes — dans l'historiographie ou dans l'histoire, oblige à considérer cette vue traditionnelle et lui confère au moins quelque vraisemblance ou, si l'on veut, quelque utilité.

Faut-il ajouter que pour les Juifs eux-mêmes, pour les chrétiens et pour les musulmans, le problème d'une historiographie scientiste d'Israël ne se pose pas, ou, que si d'autres le posent à ceux-là, sa solution ne souffre pas d'être discutée. Pour les « *gens du livre* », en somme, la vocation, l'élection d'Israël est une certitude intimement liée aux articles fondamentaux de leurs dogmes divers, quoique le sens de cette vocation, de cette élection soit assurément, lui aussi, diversement entendu.

La vocation d'Israël, le rôle pour lequel Israël a été choisi, sont une vocation mystique, un rôle mystique. Israël est très spécialement inséré dans l'économie divine à quoi nul peuple, nul être ne restent étrangers. Et, comme cette économie est mystérieuse, la vocation d'Israël, pour le fidèle monothéiste, le fait qu'Israël ait été mis à part constitue le premier mystère. Le rôle d'Israël est mystérieux — non pas seulement obscur pour l'intelligence profane, non pas seulement générateur de contradictions, mais à la fois évident et sacré. L'existence d'Israël, sa subsistance, la gloire d'Israël et la souffrance d'Israël appartiennent à sa vocation ; ils en sont la condition et la conséquence, ils la manifestent aux yeux les moins perspicaces.

Les musulmans, les juifs et les chrétiens peuvent bien apprécier ce qu'Israël a donné, ce que Dieu a donné à tous ou à chacun, selon que chacun le croit. Mais le juif, le musulman et le chrétien ne savent jamais *tout* de la vocation d'Israël. La direction, l'essence de cette vocation est claire certes : Dieu entre dans l'histoire, parle dans l'histoire grâce à Israël ; Israël est le témoin de Dieu. La vocation d'Israël certes est mystique aussi parce que le judaïsme est profondément mystique, d'autant plus mystique qu'il sombre peu dans le travers des analyses ou des récits introspectifs, des effusions sentimentales et maintient sa ferveur, sa folie de Dieu convenablement secrètes et tues. Mais ce fond, toujours sous-jacent, affleure parfois et c'est l'épanouissement de la kabbale et du hassidisme, témoignage immédiat de la vie c'est-à-dire de l'âme et de l'esprit d'Israël. L'explosion alors facilite les excès qui, pour être des excès, n'en sont pas moins significatifs. Israël ne peut se soustraire à Dieu. Parfois, il tâche à l'approcher de trop près — ce sont les excès de quelques écoles kabbalistiques ou hassidiques — d'autres fois, souvent, il lutte contre Dieu et sort meurtri du combat avec l'Ange de Yahvé. Pour le bien ou pour le mal, Israël perce les ombres du psychisme, déchiffre les lois du cosmos... Israël est le ferment de l'humanité. Moïse le tance d'avoir adoré le Veau d'Or, et, par une étonnante

providence, les Babyloniens lui interdisent d'abandonner son Dieu et de servir les idoles de ses vainqueurs. Mais Israël persiste, et Dieu avec Israël et Israël avec Dieu.

Les chrétiens déplorent, comme le plus affreux malheur, l'aveuglement d'Israël qui rejeta son Messie. Mais l'élection d'Israël n'a pas pris fin (refusons l'exégèse trop facile de la confondante parabole des vignerons) et le rameau greffé ne s'enorgueillit point contre la racine sur laquelle il a été anté. Dans la perspective eschatologique du christianisme, Israël domine et, sans vouloir dissimuler les oppositions dogmatiques dont la connaissance est au contraire essentielle à toute fraternité des chrétiens et des juifs, c'est un même messianisme, je veux dire une même inspiration messianique qui anime les juifs et les chrétiens. Comment l'accord final s'accomplira-t-il? Ni juifs ni chrétiens ne prétendent savoir les modalités de la réconciliation : la vocation d'Israël est un mystère. Mais Israël, pour le chrétien même, conserve le terrible privilège d'une confrontation avec le Christ, qui est le Messie d'Israël.

Il est donc vrai qu'aucune analyse psychologique ou sociologique, historique ou économique ne rendra compte de la vocation d'Israël et de son destin exceptionnel. Tout ce qui touche à Israël est absurde — ou dérisoire — si l'on méconnaît l'élection théologique d'Israël, sa dignité « *qui n'est aucunement d'ordre racial ou culturel* » (Jean Daniélou), mais théologique. Ne parlons pas d'un illusoire caractère racial, mais les particularités culturelles d'Israël, comme les méandres de son histoire, sont liés à cette dignité théologique. Quel est ce lien? Il serait vain de vouloir le déterminer précisément dans chaque instance. Et c'est faire injure au mystère d'Israël, c'est oublier ce mystère que de prétendre « *expliquer* » même théologiquement les destinées temporelles du peuple à qui Dieu rappela : « *mes voies ne sont pas vos voies et mes chemins ne sont pas vos chemins* ». L'ignominie de certains propos sur le peuple « *déicide* » (« *A moi la vengeance* » dit aussi le Seigneur) conduit presque à justifier l'antisémitisme, par le détour le plus sacrilège. C'est faire injure aussi à ce mystère que d'oublier son ombre éternelle.

Le mystère d'Israël durera aussi longtemps que l'humanité continuera de voir toutes choses — et surtout les choses de Dieu — comme dans un miroir magique. Mais c'est déjà beaucoup que d'apercevoir le mystère d'Israël et de le respecter avec le peuple qui en est la victime et le héraut. C'est déjà beaucoup, sans toujours comprendre, que d'apercevoir le signe sur le front de ce peuple qui, dans les malheurs aussi, croit, ainsi que nous le croyons avec André Neher, « *que sa vie propre est nécessaire à la vie de Dieu* ».

Comment les réflexions trop sommaires qui précèdent pourraient-elles ne pas obséder l'étudiant de l'histoire d'Israël et de ses historiographes? La moindre vertu des deux livres que nous vantions tout à l'heure n'est pas de fortifier cette saine obsession et de l'alimenter aux sources vives.

ROBERT AMADOU.

Trois livres sur la question juive

ABRAHAM HESCHEL : LES BATISSEURS DU TEMPS (1). — SALOMON D. GOITEIN : JUIFS ET ARABES (1). — JACQUES NANTET : LES JUIFS ET LES NATIONS (2) (PRÉFACE DE JACQUES MADAULE).

La question juive ne cesse pas d'inquiéter les consciences. L'énigme s'est posée, les solutions faciles ne satisfont aucun esprit avide de vérité. Le Juif s'interroge sur le sens de sa condition spéciale. Les nations et les familles spirituelles se demandent pourquoi les Juifs se trouvent parmi eux sans jamais se laisser ni anéantir ni absorber.

Les caractères et les tempéraments sont différents. Il y a ceux qui désirent une symbiose paisible et amicale, qui permette de se connaître réciproquement en profondeur et de promouvoir le perfectionnement de chacun sur le plan spirituel et sur le plan terrestre. Il existe d'autres, chez lesquels ce n'est pas l'amour, mais la haine qui prévaut et qui inspire les solutions qu'ils prônent et qu'ils appliquent.

Les trois auteurs dont nous annonçons aujourd'hui les ouvrages sont des hommes de bonne volonté. Ils aiment la paix, ils aiment les créatures. Leur recherche de la vérité est empreinte d'amour et de fraternité. Deux parmi eux, Heschel et Goitein, sont juifs, Nantet et son préfacier Madaule sont chrétiens. Leur mentalité fondamentale est la même, bien que chacun possède, garde et développe ses nuances. Aussi comprenons-nous bien que le même éditeur a publié leurs travaux ; ceux de Heschel et de Goitein sont les deux premiers volumes de la collection « Aleph », dont la direction a été confiée à George Levitte dont nous connaissons la compétence et la profonde érudition — il est islamisant, et sa pensée a été fortement influencée par René Guénon, qui nous a rendu familière la notion de la Grande Tradition Primordiale et Universelle ; nous nous trouvons donc dans une ambiance caractérisée par un très profond respect réciproque entre toutes les familles spirituelles, occidentales et orientales.

L'ouvrage de Heschel, qui est orné de onze bois hautement expressifs et pleins d'atmosphère, d'Ilya Schor, est consacré essentiellement à une description vivante de la spiritualité juive ; l'accent a été mis sur le Judaïsme polonais et d'Europe orientale dont il ne subsiste aujourd'hui qu'une proportion faible de res-

(1) Édit. de Minuit. Coll. « Aleph ».
(2) Édit. de Minuit.

capés, Hitler ayant détruit la plus grande partie de la population juive de ces régions.

D'autres auteurs ont déjà souligné la soif d'infini, la concentration-ferveur ou *kavannah* et l'embrasement de l'âme ou *hithlahabouth*, qui frappe l'observateur de la mysticité religieuse des milieux en question — nous pensons notamment aux livres de Martin Buber sur le Hassidisme. Mais Heschel a mis l'accent sur un caractère peut-être plus distinctif et plus spécifique, l'idée et la fonction du Temps : « *Le temps est au cœur de l'existence* », écrit-il (p. 98). Voilà des hommes qui vivent essentiellement non pas dans l'Espace, mais dans le Temps. Aussi le fait que Bergson qui, bien que totalement assimilé, avait une âme de Juif d'Europe orientale, a développé une doctrine originale du temps, la théorie de la durée, alors qu'il a conservé l'idée d'un espace uniforme, ne comportant aucune hiérarchie des espaces, n'a rien de surprenant. Le Livre de la Création des Formes ou *Sépher Yetsirâh* affirme déjà cette prééminence du Temps sur l'Espace, tout en ne négligeant pas ce dernier. Nous y lisons qu'il existe dix dimensions dont les deux premières sont *Commencement* et *Fin*, c'est-à-dire le *Temps*. Ensuite viennent le *Bien* et le *Mal*, termes qui signifient ici la *Positivité* et la *Négativité* en général ; il s'agit de la bipolarisation de l'Être. En dernier lieu suivent les six dimensions de l'Espace, hauteur-profondeur et les quatre points cardinaux. Le Temps est nommé en premier lieu ; son mouvement est irréversible ; il est le fondement de toute Histoire ; le Temps porte l'Histoire comme une poutre de soutènement. L'Histoire, une fois installée dans le Temps, ouvre le drame entre le Bien et le Mal, entre la Positivité et la Négativité en général. La mise en mouvement de ces deux grandes forces déclenche le déploiement des six directions de l'Espace. En affirmant vigoureusement la dignité du Temps (attitude qui n'exclut d'ailleurs nullement l'idée d'une réalité supratemporelle), Heschel est donc dans la ligne de la tradition juive la plus authentique, la plus vieille : le Livre de la Création des Formes est un legs du premier patriarche juif, d'Abraham.

Heschel remarque ceci à propos de Spinoza : « Le *Deus sive natura* a comme attribut l'espace, la possibilité de s'étendre, et non pas le temps ; le temps pour Spinoza n'est qu'une notion accessoire au mouvement, un mode de penser ; sa tentative pour créer une philosophie *more geometrico*, donc basée sur une science de l'espace, est caractéristique de sa « mentalité spatiale » (p. 99). Avec cette théorie, Spinoza s'est placé en dehors de la lignée authentique de la pensée juive.

Heschel écrit encore : « *Quand l'histoire commence, il n'est qu'une seule sainteté dans le monde, la sainteté dans le temps. Quand, au mont Sinaï, la parole de Dieu allait être énoncée, un appel fut lancé dans l'*Homme : « *Vous serez pour Moi un peuple saint* » (Exode XIX, 6). *Mais ce n'est que lorsque le peuple eut succombé à la tentation de servir un objet, un veau d'or, qu'il reçut l'ordre d'édifier un Tabernacle, une sainteté dans l'*Espace. *La sainteté du temps vint d'abord, puis la sainteté de l'homme, et enfin seulement la sainteté de l'espace. Le temps fut consacré par Dieu; l'espace, le*

Tabernacle, fut consacré par Moïse (*Nombres* VII, 1) » (pp. 107-108).

Heschel reste ici en concordance avec la philosophie du Livre de la Création des Formes. L'homme correspond à la dimension du Bien et du Mal. C'est dans ce sens que nous lisons dans le *Deutéronome* (XXX, 14) : « *Regarde, j'ai mis aujourd'hui devant toi la Vie et le Bien, et, (d'autre part) la Mort et le Mal.* »

La sainteté du Temps est la sainteté fondamentale qui provient directement de la sainteté divine. Cette sainteté du Temps se situe dans le Sabbat ; aussi Heschel écrit-il, après avoir cité le verset : « *Et Dieu bénit le septième jour et le rendit saint* (Genèse II, 3) » : « *Mais pour la Bible, il semble que la* sainteté dans le temps, *le Sabbat précède toute autre.* » (p. 107).

Le Sabbat est une irruption de la transcendance dans l'immanence. Heschel consacre plusieurs chapitres à la tâche de nous introduire dans le monde sabbatique dont l'essence ne saurait être expliquée par la seule force du raisonnement. Il faut mobiliser toutes les ressources de l'intuition et de l'imagination pour y pénétrer. Pour vraiment savoir ce que c'est que le Sabbat il faut en posséder une expérience vécue. C'est ce qu'il a de commun avec l'amour, que ce soit l'amour mystique ou l'amour véritable entre l'homme et la femme. C'est aussi pour cette raison que le Cantique des Cantiques peut utiliser des images qui concernent la rencontre d'un homme avec une femme comme expression métaphorique d'une union mystique, sabbatique, entre Dieu et Israël. Or comme Heschel le mentionne aussi, le Juif pieux lit et chante le Cantique des Cantiques pour se préparer à la venue du Sabbat (p. 172). « *Le Sabbat vient comme une caresse, balayant la peur, la tristesse et les sombres souvenirs. La nuit est déjà presque tombée lorsque commence la joie; une âme belle s'insinue dans nos corps mortels et s'y attarde* » (p. 174).

Le Sabbat est la préfiguration du monde messianique où la transcendance aura entièrement absorbé l'immanence. Nous lisons chez Heschel : « *Le Sabbat et l'éternité sont un, ou tout au moins de même essence... Le Sabbat est un exemple du monde à venir... Le Sabbat possède une sainteté pareille à celle du monde à venir* » (p. 176). Rabbi Hayim de Krasne va plus loin encore : « *Le Sabbat n'est pas seulement une parcelle d'éternité; il est une fontaine, une source d'éternité, le puits d'où jaillissent les cieux et la vie du monde à venir* » (p. 177). Rabbi Salomon de Karlin dit : « *Il faut apprendre à goûter la saveur du Sabbat tant qu'on est encore en ce monde, il faut être initié à la valeur de la vie éternelle, faute de quoi on serait incapable de jouir de l'éternité dans le monde à venir* » (p. 178). Pendant le Sabbat, des âmes célestes descendent de leur séjour transcendant et visitent nos âmes attachées à la vie terrestre (Zohar) (p. 189).

Le grand but, c'est « La Sanctification du Temps » (c'est le titre de l'épilogue de l'ouvrage de Heschel). L'état sabbatique se confond avec le salut de l'homme, ou, avec les mots de l'auteur : « *L'éternité donne naissance au Jour* » (p. 205).

Salomon Goitein, professeur de l'Histoire de l'Islam à l'Université hébraïque de Jérusalem, étudie la question brûlante des relations judéo-arabes. Alors que Heschel, qu'André Néher appelle à juste titre un penseur-clé du Judaïsme contemporain, nous instruit sur les raisons qui amènent un Juif à vouloir être et rester Juif, Goitein aborde le problème des contacts entre deux grandes familles spirituelles voisines, entre les Juifs vivant en terre d'Islam et les peuples islamiques, notamment arabes. Il déroule devant nous tout le panorama historique des rapports judéo-arabes, antérieurement et postérieurement à l'apparition de Mahomet. Nous devons surtout être reconnaissants à l'auteur d'avoir insisté sur les influences réciproques dans le domaine religieux ; elles vont beaucoup plus loin qu'on ne l'aurait cru sans avoir étudié les sources où les spécialistes puisent leur information. Il nous a surtout intéressé d'apprendre que la mystique soufiste a subi des influences juives et a, de sa part, exercé une grande influence sur la vie religieuse des Juifs en terre d'Islam. (Cf. notamment pp. 188-195 de l'ouvrage de Goitein.) L'auteur mentionne dans ce contexte une controverse théologique qui a préoccupé philosophes, théologiens et mystiques de beaucoup de familles spirituelles : l'âme humaine, parvient-elle, au maximum de son évolution spirituelle et dans la plus haute extase, à l'union totale avec Dieu ou en reste-t-elle distincte? (Cf. p. 194.) Le Soufisme, égal en ceci au Védantisme shankarien, soutient qu'il y a fusion complète ; le Judaïsme, d'accord ici avec le Védantisme de Ramanoudja et de Nimbarka, insiste sur la persistance de la distinction. Il convient cependant de souligner qu'au point de vue de l'émanationisme de la Cabale, les âmes sont issues de Dieu ; il y a donc en même temps identité et non-identité de l'âme avec Dieu, état de choses qui choque la logique d'Aristote, mais qu'il faut envisager et accepter, si l'on veut éviter des erreurs lourdes de conséquences même pour la vie de tous les jours.

Ayant étudié les relations réciproques entre Juifs et Musulmans sur les plans religieux, social et politique, Goitein parvient à une conclusion optimiste en ce qui concerne la possibilité d'une réconciliation et d'une nouvelle symbiose paisible. Nous désirons ardemment qu'il ait raison et que, malgré leur rivalité au regard de la succession d'Abraham, Ismaël et Israël se retrouvent pour renforcer en commun la position de la spiritualité profonde dans un monde en danger de devenir la victime d'une technocratie déspiritualisante, et peut-être même physiquement meurtrière.

Goitein espère que se formera, comme troisième force, en face des U.S.A. et de l'U.R.S.S., le bloc de l'Eurafrasie, dans lequel les nations arabes auraient un grand rôle à jouer et où l'État d'Israël pourrait s'intégrer aisément en coopérant paisiblement avec tous ses voisins. C'est un beau programme qui illustre une fois de plus la volonté de paix des Juifs en général et des Israéliens en particulier.

*
* *

Jacques Nantet traite un problème beaucoup plus vaste. Il confronte le Judaïsme en tant qu'entité nationale et religieuse avec l'ensemble des autres forces nationales et spirituelles du monde, en faisant une large place aussi bien aux problèmes de la diaspora qu'à ceux que soulève l'existence de l'État d'Israël. Il est bien informé et comprend bien les données du problème, non pas seulement sur le plan économique et politique, mais aussi sur les plans psychologique et spirituel.

Lui aussi est animé d'un optimisme fondamental. Il estime que l'État d'Israël est prédestiné à être l'agent d'une compréhension réciproque entre l'Orient et l'Occident, et que nous sommes ici en présence d'une formation sociale qui pourra nous faire dépasser le nationalisme fauteur de conflits, sans qu'on ait besoin pour cela de tomber dans les erreurs de la fadaise internationaliste. Chrétien croyant, il rejette néanmoins un prosélytisme qui méconnaîtrait la valeur actuelle qu'a pour l'humanité la communauté juive au sens national et au sens religieux (pp. 229-231).

C'est aussi le point de vue du préfacier Jacques Madaule qui rejette l'opinion du sociologue anglais A. J. Toynbee, selon lequel Israël ne serait qu'un *fossile* de la « *civilisation syriaque* ». Madaule souligne que le Judaïsme contient un message unique qui s'est transmis au Christianisme et à l'Islam, message qui n'est point épuisé et que les Chrétiens ne doivent pas considérer comme une pure et simple survivance historique (pp. 8-9). Ce qui forme l'unité des Juifs, c'est l'existence d'une tradition commune. Grâce à ce ciment, la communauté juive est viable et continue à exister comme telle. Son centre local, Jérusalem, se trouve à égale distance de Paris et de New-Delhi (p. 9). Se trouvant à la charnière de l'Orient et de l'Occident, Israël a une histoire qui se confond avec celle de l'Humanité tout entière (p. 10). Jacques Madaule et Jacques Nantet ont compris qu'au point de vue de leur prospérité, les trois grandes familles spirituelles abrahamiques sont liées par un rapport d'interdépendance dont elles ne sauraient s'évader (p. 13) ; ce qui importe finalement, est la réalisation de cette paix que les prophètes ont annoncée, que le peuple juif désire et dont Jérusalem porte en elle la promesse ; cette paix qu'il incombe aux hommes de bonne volonté de réaliser.

ERNEST FRAENKEL.

La vie des lettres

ANTON TCHÉKOV : QUATRE NOUVELLES, CARNET DE NOTES, L'OFFENSE. — MARIE-JOSÈPHE GAUTHIER : ORAGES DÉSIRÉS. — YVETTE DINVILLE : LE CHEMIN DU HAUT.

L'Offense (1) qui vient d'être publiée pour la première fois en France, est un court roman d'Antocha Tchekhonté. Ce n'est pas encore tout à fait une œuvre de Tchékov. Mais cette pièce de jeunesse, signée à l'origine du premier pseudonyme de l'auteur d'*Oncle Vania*, méritait d'être connue, car rien ne nous laisse indifférent de cet homme dont le regard, derrière le pince-nez, considère la vie avec un mélange inimitable de pessimisme et de tendresse.

Dans *l'Offense* qui se déroule dans une Hongrie de fantaisie, on rencontre un de ces velléitaires comme Tchékov devait en peindre tant. Le baron von Zainitz ressemble un peu à Platonov. On y trouve aussi, déjà, des thèmes typiquement tchékoviens : l'oiseau blessé et la maison familiale perdue.

Ce roman, comme les *Quatre nouvelles* (2) publiées chez un autre éditeur, a été traduit et présenté par Génia Cannac. Les nouvelles, bien que paraissant aussi pour la première fois en France, appartiennent, elles, à la pleine maturité de Tchékov. *Chez des amis* montre un personnage rendant visite à une famille à laquelle le lient de doux souvenirs d'enfance. Mais ces amis sont au bord de la ruine, leur domaine familial sur le point d'être vendu. L'invité, appelé comme un sauveur, — car il sera de bon conseil, prêtera peut-être de l'argent ou même épousera une des filles, — connaît un étrange désenchantement en retrouvant ces lieux et ces gens d'autrefois. Il aimait mieux rêver à eux que les voir de près. Il ne peut rien pour les aider, d'ailleurs, et il s'empresse de fuir.

Là encore, nous sommes tout près de *la Cerisaie* et des *Trois Sœurs*.

Les Feux c'est une nuit à bord d'un chantier de chemin de fer, et la confession d'un ingénieur que son nihilisme ou son sens de l'absurde, pour employer un langage plus moderne, a conduit à une assez vilaine action (puisque rien n'a d'importance et que tout aboutit à la mort). On y trouve une très belle image du chantier la nuit, avec ses feux, dispersés comme les pensées de l'homme, et aussi incapables qu'elles de vaincre les ténèbres. Et encore une évocation assez envoûtante d'une ville de la Russie du Sud, elle aussi dans une lumière nocturne.

Une rencontre est un conte plus court. Un pieux homme qui quête pour la reconstruction d'une église, réduit au désespoir le

(1) Pierre HORAY.
(2) Calmann-Lévy.

voleur qui l'a détroussé en refusant de l'accuser et en le laissant se débrouiller avec Dieu.

Dans *la Fiancée,* comme dans *la Mouette* ou dans *les Trois Sœurs,* une jeune fille, enterrée en province, rêve de Moscou, et d'une vie moins bornée, moins stupide, une vie consacrée à l'esprit. Exception dans l'œuvre de Tchékov, elle réussit à partir et s'en trouve bien. Elle dépasse même le jeune homme qui lui a donné l'idée et l'exemple de l'émancipation, Sacha, promis à la tuberculose et à la mort.

Dans chacune de ces nouvelles, on découvre Tchékov tout entier, peintre extraordinaire de la vie quotidienne. On retrouve ses personnages, les imbéciles et les vaniteux, les jeunes gens idéalistes et exaltés, et ces hommes désespérés et lucides, mais usés par la vie et dont toute l'énergie se dissout en lamentations. On ne se lasse pas de les entendre, tout en se disant qu'ils radotent un peu. On retrouve ce ton discret, et cette bonté triste d'un homme qui ne croit à rien, si ce n'est à une vague amélioration future du genre humain.

Aux quatre nouvelles sont ajoutées d'importants extraits des carnets de notes de Tchékov. Dans ces résumés de contes, dans ces pensées, ces observations, on le retrouve à l'état concentré. Mais le concentré a un goût d'acidité, de méchanceté. Tchékov n'est pas toujours aussi bon et aussi bête qu'on veut bien le dire. Son carnet de notes est une suite de situations dérisoires, collectionnées avec une complaisance amère. Exemples :

« Un homme qui a eu la jambe coupée par la roue d'un wagon s'inquiète des vingt et un roubles restés dans la botte qu'il portait à cette jambe...

« Mlle X... et M. Z..., personnes très libérales et instruites, se sont mariés. Le soir ils bavardent agréablement, puis se fâchent et finissent par en venir aux mains. Le matin, ils en ont honte, n'en reviennent pas et le mettent sur le compte d'une nervosité exceptionnelle. Or la nuit suivante, il y a de nouveau querelle et bagarre. Ainsi toutes les nuits — et ils finissent par comprendre qu'ils n'étaient pas des personnes instruites, mais des sauvages, comme la majorité des gens...

« Un jeune homme collectionna un million de timbres, se coucha dessus et se brûla la cervelle...

« Dans une lettre d'amour : « Ci-joint un timbre pour la réponse... »

« Pour étudier les œuvres d'Ibsen, il a appris le suédois et sacrifié à cela beaucoup de temps et de peine — jusqu'au jour où il s'est rendu compte qu'Ibsen n'était qu'un écrivain de second ordre ; il s'est alors demandé à quoi allait lui servir le suédois...

« Une éducation : « Mâchez convenablement », disait le père. Et ils mâchaient consciencieusement, se promenaient deux heures par jour, se lavaient à l'eau froide — ce qui ne les a pas empêchés de devenir des hommes malheureux et dépourvus de talent. »

Dans ces pensées jetées sur le papier au moment où elles se forment, Tchékov met souvent en doute la croyance qu'il affiche ailleurs de voir l'humanité s'améliorer, le nombre des gens intel-

ligents et instruits croître, et celui des imbéciles diminuer. Il laisse échapper cette plainte :

« Puissent les générations futures être heureuses ; cependant il faudra bien qu'elles se demandent au nom de quoi leurs prédécesseurs avaient vécu et souffert. »

***

Marie-Josèphe Gauthier avait écrit, avec *Césy Varguel* (1), un très beau roman, une histoire d'amour forte et poétique qui avait par moments quelque chose de faulknérien. Son nouveau roman, *Orages désirés* (1), est tout à fait différent. Bien que l'auteur, cette fois, soit présent, et se mette en scène, le livre est beaucoup moins *habité*, que le précédent. La raison en est sans doute qu'il s'agit surtout ici d'un livre d'observation, d'un roman reportage. Marie-Josèphe Gauthier peint, d'après nature, un pensionnat pour fils de milliardaires, installé dans un domaine historique de Picardie.

L'extrême liberté et indulgence que les millions de leurs papas valent à ces enfants mal élevés donne lieu à de nombreuses scènes cocasses. L'un de ces jeunes gens, Claude Collarais, tombe amoureux et Marie-Josèphe Gauthier peint avec beaucoup de finesse, d'humour et d'amitié les excès de la passion dans un jeune cœur.

Ce livre brillant est plein de tendresse pour les jeunes monstres que l'on élève de façon coupable. D'autres enfances, peut-être, mériteraient davantage la pitié d'un écrivain. Mais la pensée que ces jeunes poulains sauvages vont se métamorphoser un jour en affreux présidents de conseils d'administration, tristes, bornés, et malades de l'estomac emplit d'apitoiement l'auteur qui, par ailleurs, a bien du talent.

***

Un village abandonné sert de refuge à Georges qui a fui Paris, et la vie équivoque — c'est le moins qu'on puisse dire — qu'il mène auprès d'un couple ami : la femme est sa maîtresse et l'homme, mon Dieu, risque de devenir le rival de sa femme. Tel est le bizarre point de départ du *Chemin du haut* (2), d'Yvette Dinville.

Dans ce village, où il ne reste plus qu'un berger plein de haine, Georges est en proie à d'étonnantes hallucinations. Les maisons abandonnées reprennent vie soudain, et livrent les horribles secrets de leurs habitants. Violences, meurtres, cupidité, sexualité sont les clés de cet univers onirique.

Éclairé par ses visions, Georges découvre un vrai drame et devient, involontairement l'instrument de la justice du destin.

Ce roman curieux possède une certaine force, comme si l'auteur n'écrivait que pour se libérer. L'art d'écrire, pour beaucoup, est un substitut de la psychanalyse.

ROGER GRENIER.

(1) Gallimard.
(2) Calmann-Lévy.

Les lettres étrangères

ERSKINE CALDWELL : PRIS SUR LE VIF. — MARY MACCARTHY :
LA VIE D'ARTISTE

Pris sur le vif (1) réunit vingt nouvelles d'Erskine Caldwell, dont le principal trait commun, outre la brièveté, est l'absence presque complète d'action. A l'encontre des nouvelles françaises, du moins des nouvelles classiques, qui sont ou visent à être des tragédies en raccourci, avec un nœud et un dénouement, aucune d'elles ne met en scène un drame, exceptionnel ou quotidien, aucune même ne raconte une histoire. Elles relatent des faits divers qui la plupart du temps ne contiennent nul élément dramatique ; parfois, elles se contentent d'exposer une situation ou de peindre un tableau d'intérieur. Il n'y faut chercher ni un prolongement moral ou poétique, ni une résonance universelle : comme l'indique le titre français du volume (plus explicite que le titre original *Gulf coast stories*), ce sont simplement des croquis qui ne signifient rien d'autre que ce qu'ils représentent. Mais ce caractère sommaire du dessin, qui, dans les derniers romans d'Erskine Caldwell était un défaut, devient ici un avantage. Réduits à soi, le fait ou la scène paraissent plus authentiques. C'est parce qu'elles sont exemptes de tout souci d'art comme de toute prétention à la psychologie que ces nouvelles donnent une impression de vérité absolue, à quoi contribue, d'ailleurs, l'emploi fréquent de la première personne. Beaucoup d'entre elles ont pour sujet l'éternel malentendu du couple ; certaines retracent des destins ratés et campent des personnages pitoyables : maris trompés par leur femme ou volés par une fille, adolescents qui croient aimer une vierge et découvrent que la vierge est une prostituée, vieilles filles et vieux garçons à l'existence étriquée, mais qui souffrent moins de leur sort médiocre que de leur cœur vide. Sans pousser la peinture au noir comme Steinbeck, c'est une humanité malheureuse, sinon misérable, que Caldwell a choisie pour modèle. Il est vrai que tous ses héros appartiennent à la petite bourgeoisie laborieuse et au prolétariat. Mais, précisément, c'est la classe sociale qui, surtout en Amérique, passe pour posséder les plus grandes réserves de santé, d'équilibre, de courage. Or, à l'exception de quatre ou cinq, auxquelles l'auteur a donné un *happy end*, toutes ces nouvelles ont un accent désabusé, sinon amer. Bien qu'elles se déroulent au milieu des paysages luxuriants de la Louisiane ou dans les rues bariolées de la Nouvelle-

(1) Presses de la Cité.

Orléans, elles manquent d'atmosphère, comme si l'écrivain n'avait pas voulu que la tristesse des existences qu'elles évoquent fût, si peu que ce fût, atténuée ou ennoblie par le pittoresque du décor. Le style, lui aussi, est délibérément dépourvu de relief ; il est dépouillé, impersonnel, neutre. Par leur milieu et surtout par leur ton, les nouvelles d'Erskine Caldwell s'apparentent à celles d'Henri Calet : nul éloge ne pourrait être plus flatteur.

***

La Vie d'artiste (1) est le premier roman traduit en français de Mary McCarthy, une jeune romancière américaine, d'ascendance irlandaise, qui a professé dans plusieurs Universités avant de se consacrer à la littérature et de devenir l'un des meilleurs critiques dramatiques de son pays. Comme un assez grand nombre de romans américains parus ces dernières années, son livre est remarquablement intelligent, non parce que, ses personnages étant tous des intellectuels, les idées ont plus d'importance pour eux que pour la plupart des héros romanesques, mais parce que le regard que l'auteur porte sur les êtres est d'une exceptionnelle lucidité et qu'à travers les apparences, souvent contradictoires, il pénètre toujours jusqu'à l'essence même de l'individu. Cette qualité aurait pu devenir un défaut ; elle risquait de déssécher les personnages et de paralyser l'action. C'est un risque que Mary McCarthy a pris et un danger qu'elle a su éviter. Même dans les discussions littéraires comme celle qui, après une lecture de *Bérénice*, oppose les admirateurs de Racine aux partisans de Shakespeare, jamais le dialogue ne s'enlise dans l'abstrait, jamais le livre ne cesse d'être vivant. C'est un roman intelligent, ce n'est pas un roman cérébral. Mieux même : la romancière a réussi le tour de force de rendre la presque totalité de ses personnages sympathiques, alors qu'elle a voulu écrire une satire et une satire à l'image de sa lucidité, c'est-à-dire impitoyable.

Le milieu qu'elle a choisi pour cible est celui de la bohême intellectuelle, milieu qui, manifestement, lui est familier. Au bord de l'océan, dans un paysage poétique d'étangs, de falaises et de forêt de pins, s'est établie une colonie de peintres, de critiques, d'écrivains ou, du moins, d'amateurs de *la vie d'artiste*, qui sont tous, à quelque degré, des ratés, soit qu'ils aient eu jadis quelque notoriété et l'aient perdue en vieillissant, ou qu'ils attendent encore, à cinquante ans, d'être découverts. Ils vivent selon les lois de leur seule fantaisie, divorcent à chaque saison, se baignent nus et, bien que plusieurs de ces ménages soient fort aisés, n'ont pas dans leur garde-robe une seule tenue convenable, si bien que Warren Coe, par exemple, est obligé, pour l'enterrement de sa mère, d'emprunter un costume sombre à l'unique habitant de l'endroit qui ait l'originalité d'en posséder un. *Le caractère essentiel de New Leeds*, écrit l'auteur, *c'est une sorte d'exagération. Tout s'y multiplie comme les méduses dans le port... L'alcoolisme est l'un des*

(1) Plon.

principaux dangers de la localité... Tout dans le village se désagrège inexorablement, s'écroule, se déforme, rouille — y compris les êtres humains. Ou du moins, ajoute-t-elle, *c'est l'impression qu'en a Martha.* Mais c'est une impression que le lecteur ne partage pas entièrement. Ce qui lui paraît surtout définir les New Leedsiens (dont selon Mary McCarthy *les caractéristiques les plus inquiétantes* sont : *deux revenus minuscules, une obscure célébrité... et des projets pour faire quelque chose d'original*), c'est leur position en marge ou plutôt en retrait de la réalité, comme si, malgré leurs dons, leur goût, leur culture, leur esprit (ou peut-être précisément à cause d'eux — hypothèse qui ne semble pas avoir effleuré l'auteur) ils étaient incapables de s'adapter à la vie normale, sans doute parce qu'ils en ont peur. Si leur désarroi est la cause ou la conséquence de cette inadaptation, c'est ce que Mary McCarthy a négligé d'approfondir. En fait, ils apparaissent comme des velléitaires qui se contentent d'imaginer leur vie au lieu de la vivre. Mais la vraie raison de leur attitude c'est peut-être qu'ils ne sont pas des créateurs, ils sont seulement des candidats à la création, des candidats qui ne sont jamais promus. Le jugement de Martha sur l'un d'eux, Miles Murphy : *Son talent est écrasé par son ambition : il a voulu être un nouveau Gœthe et il a fini à New Leeds!* ce jugement est valable pour tous.

Tous, c'est-à-dire d'abord les comparses : *l'ex-homme de loi qui dirige un élevage de canards, l'ostréiculteur passé par Harvard, le vicomte français qui vend des antiquités l'été et sert dans le magasin du marchand de vin l'hiver, le plombier avec son diplôme des Beaux-Arts, l'illustrateur marié autrefois à une étoile de cinéma, la dame qui tenait salon à Washington et qui reçoit maintenant des hôtes payants,* mais aussi les membres importants de la colonie. Outre ce vicomte d'Harnonville au passé mystérieux, qui parle sans cesse de son oncle, le duc, et qui est considéré comme un arbitre dans tous les domaines, Warren Coe, le peintre, qui s'efforce d'introduire une quatrième dimension dans ses toiles : la notion de temps, et qui, affamé de savoir, n'arrête pas de demander toute la journée « pourquoi? » comme le ferait un enfant de six ans ; Sandy Gray, l'ancien critique d'art, qui a usé quatre femmes et qui se contente maintenant d'une maîtresse : la boisson ; Dolly Lamb, l'étudiante perpétuelle, qui change de style pictural avec chacun de ses maîtres et qui, bien que jolie, est encore vierge à trente ans, parce que ses constantes hésitations finissent par décourager ses amoureux ; Miles Murphy, qui a un passé prestigieux d'auteur dramatique, de directeur de revue et de romancier et dont maintenant l'unique ambition est de lancer Warren Coe ; le couple central, enfin, John Sinnott, un *intellectuel indépendant* et un spécialiste de l'histoire de l'art, et Martha, sa femme, qui écrit ou traduit des pièces de théâtre, et qui est l'esprit critique du groupe. Elle a été autrefois la femme de Miles qu'elle a quitté pour John. Après sept ans de vie heureuse à New York, le couple s'est installé à New Leeds, où des amis leur avaient signalé une ravissante vieille maison à vendre, *parce qu'il était temps d'être sérieux, chose qui leur était impossible en ville, avec un téléphone qui sonnait sans arrêt.* Mais

Martha ne peut manquer de revoir Miles qui, bien que remarié lui aussi, s'intéresse encore à elle et, un soir où elle est saoule, profite d'une absence de John pour la tenir de nouveau dans ses bras. Quand elle s'aperçoit qu'elle est enceinte, elle se refuse à mettre au monde un enfant dont elle ignorera qui est le père et à causer de la peine à John qu'elle adore ; aussi ne voit-elle qu'une solution, l'avortement. Elle obtient de Warren, pourtant si puritain, qu'il lui prête la somme nécessaire et même qu'il lui donne l'adresse d'un chirurgien. Mais en se rendant chez celui-ci à Boston, elle a un accident d'auto dans lequel il est probable — sans que ce soit sûr — qu'elle trouvera la mort. Ce dénouement, outre qu'il est ambigu, est faible. Non seulement il est gratuit, mais il est trop facile. Il semble chargé d'escamoter le véritable épilogue : les répercussions de l'avortement sur les relations du couple.

Martha, on le voit, est sinon une honnête femme au sens strict du terme, du moins une femme honnête. Tous les personnages, d'ailleurs, pratiquent une morale instinctive dont la loyauté est le fondement. Ils sont loin d'être aussi désaxés que Denise Meunier, la traductrice du livre, le laisse entendre dans sa préface, lorsqu'elle parle à leur propos de *danse macabre*, de *perversion du Verbe* et d'*égarement*. En fait, ils sont touchants dans leur volonté de soumettre chaque instant de leur vie à la seule dictature de l'intelligence, et, comparés par exemple aux jeunes héroïnes de *Chocolates for breakfast*, ils paraissent presque vertueux. Sans doute l'atmosphère de New Leeds est-elle libre, mais elle n'est pas licencieuse. A l'exception de l'alcoolisme, les vices n'y sont pas cultivés : dans toute cette colonie d'artistes, il n'y a pas un pédéraste, pas une lesbienne — ce qui semble d'ailleurs, de la part de l'auteur, un défi à la vrai semblance.

Mêlé à une pitié qui parfois se nuance de tendresse, l'humour de Mary McCarthy scintille au long des pages et leur donne cet aspect brillant qui est l'une des originalités du livre. La séance du tribunal où est examinée la requête de Sandy Gray, qui voudrait reprendre ses enfants à leur mère, et où la moitié des habitants de New Leeds défile comme témoins de moralité, plus encore à mon avis que la scène de la lecture de *Bérénice*, est un morceau d'une délectable ironie. Il n'y a pas de longueur dans ce roman copieux et même compact. Le récit est conduit avec une grande maîtrise ; les personnages, pittoresques sans être jamais caricaturaux, sont vus par un esprit soucieux avant tout de les comprendre ; le style est solide et dru. Quelques négligences, du genre de *Personne ne se rappelait plus de rien* (p. 161) ou *Il a tout ce qui lui faut chez lui* (p. 199), négligences qu'une lecture plus attentive aurait pu éviter, se sont glissées dans la traduction, laquelle dans l'ensemble est souple et précise.

JACQUES DE RICAUMONT.

D'un livre à l'autre

MICHEL DEBRÉ : CES PRINCES QUI NOUS GOUVERNENT. — PIERRE GAXOTTE : HISTOIRE DES FRANÇAIS. — ROMAIN ROLLAND : DE LA DÉCADENCE DE LA PEINTURE ITALIENNE AU XVI[e] SIÈCLE. — MARCEL JOUHANDEAU : SAINT PHILIPPE NÉRI. — ANDRÉ DHÔTEL : SAINT BENOÎT JOSEPH LABRE. — ALDOUS HUXLEY : ADONIS ET L'ALPHABET.

Voici un réquisitoire implacable contre ceux qui tiennent en main les destinées du pays et que M. Michel Debré appelle « nos princes ». Il les traite avec une extrême rudesse sans leur fermer pourtant tout à fait la porte du salut. Car son livre, *Ces princes qui nous gouvernent* (1), s'achève sur une objurgation pathétique qui leur montre par quel effort leurs fautes pourraient être rachetées et réparées. Mais entendront-ils, voudront-ils entendre?

Ces « princes » ne sont pas très nombreux, pas même un millier : hommes politiques, directeurs de journaux, dirigeants de syndicats, de grandes entreprises, hauts fonctionnaires civils et militaires, hommes de plume et d'église. Autour d'eux s'agitent des fidèles, des « clients », souvent candidats à leur succession. Et c'est ce personnel qui, plus ou moins directement, régit les affaires publiques et, dit M. Debré, conduit le pays vers la catastrophe.

Que lui reproche-t-il, surtout à sa patrie la plus représentative, le clan véritablement « princier »? D'avoir, par une division consciemment entretenue, dénaturé l'esprit du régime. Grief essentiel. Il y faut ajouter la diffusion d'une philosophie politique artificielle et irréelle. (« Nos princes sèment des idées fausses »), un conservatisme social maintenu avec rigueur et astuce, enfin, l'emploi du pouvoir pour le plaisir de ceux qui l'exercent.

Réquisitoire accablant et d'une précision à peu près irréfutable. Qui nierait la crise de nos institutions? Elle éclate sous nos yeux. Il n'est personne, en fait, qui ne la reconnaisse, qui ne la déplore. Et comme, au point où en sont les choses, il serait assez dérisoire de penser qu'elles s'arrangeront d'elles-mêmes par la vertu d'on ne sait quelle force médicatrice naturelle, on cherche des remèdes. On en trouve. Mais que valent-ils? Car pour sombre que soit son pronostic, M. Michel Debré n'est pas si radicalement pessimiste qu'il ne pense pas qu'une issue favorable puisse survenir. Seulement, il redoute « les mauvais remèdes ». Or, ce sont, à son avis, ceux qu'on offre le plus généralement.

(1) Plon édit., collection « Tribune Libre ».

Révision électorale et constitutionnelle, réforme des mœurs, intégration européenne, ne sont, au jugement de M. Debré, que « remèdes de bonne femme ». La cause du mal, c'est l'absence de pouvoir. La réforme des institutions n'a de valeur nationale que si elle aboutit à un profond bouleversement. Peut-on croire que celui-ci sera accompli par la réforme électorale et la réforme constitutionnelle qu'on propose? Quant à la réforme des mœurs, la seule qui aurait une valeur serait la réforme des diverses « aristocraties » qui sont à la tête du pays. Donc, là encore, restauration de l'État.

Sur l'intégration européenne, M. Michel Debré dont on connaît d'ailleurs la position qu'il a, maintes fois, défendue à la tribune et dans la presse, formule des critiques acerbes dont la conclusion est : Il n'est possible d'édifier une politique européenne conforme à la nature des choses et aux exigences de la liberté, qu'à la condition de redresser d'abord la France.

Cependant, M. Debré ne se dissimule pas la difficulté de passer d'un régime à un autre. Aussi préconise-t-il, pour opérer un redressement sans révolution, un gouvernement intermédiaire qui aurait pour tâche de mettre en œuvre quelques grandes lois : développement industriel, transformations agricoles, évolution sociale, réforme administrative, réforme financière, organisation des pouvoirs législatif et exécutif. Au terme d'une période dont la durée serait soigneusement fixée, le gouvernement transitoire et les organes spéciaux qui le flanquent disparaîtraient.

Un changement de régime serait-il aisément accepté? M. Debré s'en déclare convaincu. Parce que peu à peu le régime actuel, par ses agissements, cesse d'être légitime. Bientôt la légitimité sera à qui la prendra. Ce serait extrêmement dangereux, si la France n'avait la chance « de disposer d'une légitimité de rechange, celle du général de Gaulle ». Mais il faut faire vite car « à force d'attendre, il sera trop tard ».

***

C'est un vif plaisir de retrouver l'*Histoire des Français*, de Pierre Gaxotte (1) dans l'édition illustrée qui en a été donnée il y a quelque temps. A l'intérêt soutenu du texte brillant, nourri de vues personnelles et qui excite la réflexion, s'ajoute une illustration abondante, judicieusement choisie, qui apporte à ce texte qu'elle suit de près un commentaire visuel extrêmement précieux. Les événements racontés, les personnages cités, s'animent dans ces images placées sous les yeux du lecteur. Celui-ci pénètre mieux la vie d'époques que les documents, en leur précision, dépouillent d'un aspect conventionnel, d'un caractère de généralité qui s'éloigne de la réalité de la vie. Rien de tel qu'une miniature, une gravure, une médaille, un détail d'une œuvre d'art pour nous faire comprendre comment vivaient les hommes qui nous ont précédés dans les villes et les champs de France et dont, en somme, pour l'essentiel, les préoccupations n'étaient pas si différentes des nôtres.

(1) Flammarion édit.

Une des infirmités de l'histoire, observe Pierre Gaxotte, est de raconter, à la suite, des événements qui se produisent en même temps. Des contrastes, des contradictions d'une période donnée, — des rapprochements aussi qu'il faut opérer et qui sont parfois bien surprenants — l'historien ne peut, au cours de sa narration, que présenter le développement successif jalonné de dates repères. Dans ce processus l'image introduit un élément concret. Elle matérialise, elle humanise. Elle associe en quelque sorte à l'événement. Fragonard et Saint-Aubin rendent compte de la « douceur de vivre » mieux qu'une longue dissertation. Et si la condition paysanne incite à citer La Bruyère, le témoignage de Le Nain peut-il être méconnu?

Aussi, les batailles et les traités n'occupent-ils pas dans cette *Histoire des Français* la place principale. Certes les victoires et les défaites militaires et diplomatiques ne peuvent être omises. Et quelques-unes de ces victoires ont incontestablement sonné pour le pays l'heure d'un salut qui pouvait, à bon droit, paraître providentiel. Mais au cours de tant de siècles, en guerre comme en paix — et plus souvent en guerre qu'en paix — les Français ont agi, travaillé, bâti. Des mutations sociales se sont accomplies, des transferts de richesses et d'influences. Ces transformations économiques sont analysées de manière pénétrante dans l'ouvrage de M. Pierre Gaxotte, qu'il s'agisse de la société féodale, du seigneur et du paysan dans leurs rapports ou, plus tard, de la naissance de la bourgeoisie. Rien de plus intéressant que les pages qu'il consacre au capitalisme au temps de la Renaissance, à la restauration économique sous Henri IV, à Colbert ou, passant au XIXe siècle, à ce qu'il appelle avec humour : romantisme et 5 pour 100. Il y a là une masse de renseignements qui éclairent l'existence des diverses classes, qui expliquent certains mouvements, certaines revendications, précisent des analogies. Nous voyons se défaire des structures sociales, accéder à la fortune et à la direction des « couches nouvelles », comment le développement commercial s'associe à une connaissance plus étendue au monde, que celle-ci provienne d'expéditions comme les croisades ou du mouvement de navigation qui pousse au loin les vaisseaux des armateurs. En même temps, nous voyons à l'intérieur d'un système rigidement articulé et assez opprimant se dessiner des courants vers plus de liberté. (Sur le compagnonnage, les grèves, les mouvements ouvriers le livre apporte de curieuses indications.

La science agit aussi sur l'économie en modifiant ou en renouvelant les techniques, en transformant les moyens d'échange et de communication. A cet égard on peut dire que l'implantation des chemins de fer (accueillie pourtant avec tant de scepticisme, sauf par les seuls Saint-Simoniens), l'importance supplémentaire qu'ils ont conférée à Paris, ont transfiguré la géographie économique de ce pays dont on constate aujourd'hui, sans trop savoir comment y remédier, qu'il a la tête hypertrophiée.

« A parler des chefs et de leurs actes, dit Pierre Gaxotte, on a peur parfois d'oublier l'essentiel : ceux qui n'ont laissé ni noms ni œuvres. » Ils ne sont pas oubliés dans cette *Histoire des Français*.

On sait comment ils s'habillaient, comment ils se nourrissaient. On apprend le prix d'une livre de pain, d'une douzaine d'œufs. Pour eux aussi les variations du « pouvoir d'achat » étaient chose grave. Et les savants exposés des théoriciens — déjà — ne les consolaient pas plus que nous-mêmes des fluctuations monétaires et de l'inflation.

Et tandis que s'écoulait, monotone pour la plupart, la vie quotidienne, de grands combats d'idées se livraient. Des doctrines s'élaboraient. La Réforme déchirait la chrétienté ; le XVIIIe siècle prétendait allumer des lumières nouvelles et hissait l'homme de lettres au premier plan. La Révolution secouait le monde. D'autres suivraient. Et d'autres doctrines, toutes prometteuses de bonheur.

Voilà plus de mille ans que cela dure. Une longue histoire semée de bien des épreuves, de bien des douleurs et que son conteur achève pourtant par une parole d'espoir. « La France, dit-il, sera ce que la feront les jeunes Français. Pourquoi vaudraient-ils moins que ceux des grandes époques? » Oui, pourquoi?

***

De la décadence de la peinture italienne au XVIe siècle (1) est la thèse latine que Romain Rolland composa en 1895 en vue du doctorat ès-lettres. Sa thèse principale avait pour titre *les Origines du théâtre lyrique moderne. Histoire de l'opéra en Europe avant Lulli et Scarlatti*. Son travail complémentaire prouve que Romain Rolland, musicologue de haut mérite, eût parfaitement réussi, s'il l'avait voulu, dans l'étude des arts plastiques. Il écrivit d'abord cette thèse en français, puis la traduisit en latin, conseillé pour ce thème par son beau-père Michel Bréal, latiniste éminent.

A la décadence de la peinture italienne, Romain Rolland voit quatre causes : l'idéalisme italien, la tyrannie du passé et l'affaiblissement du caractère, et enfin l'influence personnelle de Michel-Ange. Les Carrache n'ont pu remédier qu'à cette dernière cause, en fait la moins importante, la plus grave étant la tyrannie du passé. « Lourd héritage, écrit Romain Rolland, que celui de parents trop riches ou trop intelligents. Il étouffe la volonté. »

L'intérêt principal de ces pages écrites voilà maintenant soixante ans, est de fournir une occasion de constater quels changements de points de vue se sont produits pendant cette période dans la façon de concevoir l'histoire et la philosophie de l'art. Romain Rolland croit à l'évolution esthétique selon la forme très simple d'une courbe ascendante et descendante. Sans nier qu'il y ait à certains moments épuisement des formes, nous sommes assurément devenus plus circonspects dans les jugements de valeur que nous formulons et nous avons pris, des styles et de leurs transformations, une vue relativiste qui a conduit à réviser beaucoup de notions, en particulier celle de décadence.

Il va sans dire qu'il ne saurait être question d'adresser la moindre critique à Romain Rolland parce qu'il a ignoré en 1895 nos ma-

(1) Albin Michel édit.

nières de voir actuelles. Bien plutôt convient-il d'admirer combien ce travail de jeunesse porte déjà fortement l'empreinte de sa personnalité. Dans les quelques pages, brillantes de sagacité et d'élégance, qu'il a placées en tête du livre, Jean Cassou montre que si le spectacle, se déroulant comme une épopée, des arts de l'Italie, devait naturellement combler la soif d'action héroïque qui est en Rolland, il ne pouvait lui échapper que cette conquête du monde est une conquête de l'intelligence plus que du sentiment. Or l'héroïsme, tel que le conçoit Romain Rolland, n'est pas du domaine de l'intellect.

***

Saint Philippe Néri a vécu quatre vingts ans. Pendant cette période quinze papes se sont succédé et il fut le contemporain de nombreux saints, de Pie V, entre autres, avec lequel il fut souvent en désaccord et de saint Charles Borromée, archevêque de Milan, dont il fut l'ami. Ces quatre vingts années furent fertiles en événements. Le gouvernement de l'Église, durant cet intervalle, qui s'étend de Léon X à Clément VIII, connut bien des changements. Au milieu de cette agitation, la vie de Philippe Néri se développe tout unie. « Il n'y a, écrit son biographe (1) aucune mesure commune entre lui et son époque. Autant tout change vite et constamment autour de sa personne, autant seul il semble demeurer, comme en marge, le même, immobile. »

Aussi M. Marcel Jouhandeau a-t-il cru pouvoir rompre avec l'usage qui astreint le biographe à suivre l'ordre chonologique. C'est dans la seconde partie de son livre qu'il a retracé l'existence du saint, de sa naissance à sa mort. (L'Église, d'ailleurs, n'allait guère tarder à le porter sur les autels puisque proclamé bienheureux vingt ans après sa fin, il fut canonisé en 1622.) Toute la première partie est employée à dégager la psychologie du personnage, à étudier ses rapports avec Dieu et avec les autres. Ce n'est point d'ailleurs par une analyse méthodique que M. Jouhandeau s'applique à décrire le caractère de Philippe. Pour y parvenir, il rassemble de nombreux traits significatifs, de petits faits, des anecdotes. Il nous montre le saint parlant et agissant. Il nous révèle les contrastes d'une personnalité exceptionnelle. Anxieux d'ailleurs des faveurs dont il était l'objet, abhorrant les visionnaires, redoutant l'extase, il n'hésitait pas à recourir même à la bouffonnerie quand il sentait venir une force qui le soulevait et allait l'obliger à la lévitation.

Un grand bon sens qui ne fuit pas les réalités de la vie, une âme ouverte au surnaturel, tel en ce portrait, apparaît saint Philippe Néri. Mais sa dominante, c'est sa gaieté, une gaieté vraiment juvénile, qui donne à sa physionomie son originalité. « On est édifié et réjoui quand on entend parler de lui, écrit Gœthe dans son *Voyage en Italie*. Il a laissé une grande renommée et en même

(1) Marcel JOUHANDEAU, *Saint Philippe Néri*, Plon édit. (col. « Hommes de Dieu »).

temps un gai souvenir. » Est-il permis de penser que ce « gai souvenir » est celui qu'eût souhaité laisser le saint, qui ne craignait pas la mystification et trouvait « si déraisonnable notre penchant à nous prendre au sérieux »?

Bien différent est saint Benoît-Joseph Labre, dont André Dhôtel conte la vie dans la même collection. Si saint Philippe Néri considérait la propreté comme une vertu et exigeait même un peu plus que la simple pratique de l'hygiène corporelle, cette préoccupation ne retint jamais saint Benoît Labre. Il fut par excellence le pauvre, le vagabond, le mendiant. « Remarquable par sa piété, dit son biographe, distrait dans son travail, inculte et malpropre, en toutes choses aussi maladroit qu'il est possible. » Il eût voulu s'enfermer à la Trappe ; il n'y put demeurer. Alors commença une vie errante. De longs pèlerinages à travers la France, l'Italie, l'Espagne, une misère constante, d'énormes fatigues surmontées, la plus humble existence et la plus libre sans doute, qui devait s'achever en 1783. « Il ne savait que lire et prier. On lui déniait et il se déniait toute intelligence. » Pourtant, peu à peu, à travers les voyages, les allers et retours, la figure du Pauvre qui trouva la joie, comme l'appelle Agnès de la Gorce, s'affirme, se précise, s'impose avec une ferme douceur. Et quand il meurt, brusquement la conviction populaire éclate : « C'était un saint ! »

Le livre d'André Dhôtel, comme celui de Marcel Jouhandeau, répondent fidèlement à l'objet de cette collection : découvrir les multiples visages de la sainteté et dans le saint découvrir l'homme.



Dans son ouvrage, *Adonis et l'Alphabet* (1), M. Aldous Huxley manie les idées avec une agilité voltairienne. Il s'empare d'elles avec familiarité et les traite en vieilles connaissances. De fait, ce sont très souvent de vieilles connaissances, car l'écrivain, ne court pas à toute plume après l'originalité. Il n'a pas la prétention d'offrir à chaque alinéa des vues neuves et profondes sur l'homme, le monde et quelques autres sujets indéfiniment débattus et rebattus. Et c'est justement ainsi qu'il découvre quantité de points de vue nouveaux tant il retourne, triture, rajeunit des éléments qui ont déjà beaucoup servi. Il n'a pas son pareil pour abattre les vieux pans de murs qui masquent les constructions et pour braquer un puissant projecteur sur les zones obscures. Tout cela, du reste fort simplement, sans grandes phrases, par la vertu d'un bon sens volontiers narquois et d'un flegme tout britannique. Le jeu consiste à vous amener à dire : « Tiens, je n'avais pas du tout pensé à cela ! » Mais en épousant le point de vue de l'essayiste — et si même, en définitive, vous n'y adhérez pas pleinement, il a pourtant retenu votre réflexion amusée — vous avez changé d'optique. Un moment au moins, frappé par des arguments inattendus, vous avez, comme dit la vieille de *Candide*, suspendu

(1) Plon édit. (Traduit de l'anglais par Jules Castier.)

votre jugement et il est probable qu'à l'avenir vous parlerez d'autre manière.

Si Aldous Huxley se meut avec tant d'aisance parmi les idées, c'est qu'il en a la passion. Sa curiosité s'étend à tous les sujets. La pudeur et l'hygiène l'inspirent comme la censure ou l'avenir de l'humanité mécanisée ou l'industrialisation des pays sous-développés. Des dessins crayonnés aux marges d'un dictionnaire par Toulouse-Lautrec apprenti bachelier, lui fournissent des pages pertinentes sur le grand artiste déjà visible en ces croquis.

Cette curiosité toujours éveillée laisse parfois passer une certaine inquiétude. Aldous Huxley, s'il aperçoit volontiers les aspects bouffons de la condition humaine, n'en ressent pas moins très vivement sa misère et son absurdité. Sa fantaisie enrobe l'amertume de son pessimisme. Celui-ci ne parvient pas d'ailleurs, si désabusé que puisse être l'auteur, à abolir toute confiance en l'homme. On voit bien quel conte d'une implacable ironie, Anatole France eût écrit sur la lamentable histoire de la colonie socialiste de Ilano (Ozymandias). La chronique de cet échec laisse cependant pour Huxley un enseignement négatif. C'est peu. Pourtant si l'homme voulait bien, quand il entreprend, se souvenir de ce qui s'inscrit dans la rubrique. « Ne faites pas ! » ce ne serait déjà pas mal. Et il y aurait peut-être un brin d'espoir.

ROGER DARDENNE.

Le Théâtre

DU THÉATRE D'AUJOURD'HUI AU T.N.P. ET A LA COMÉDIE-FRANÇAISE : DIEGO FABBRI, PIRANDELLO ET RACINE — ARTHUR ADAMOV ET MARCEL ACHARD.

Le Théâtre d'Aujourd'hui représente certainement une des initiatives les plus efficaces pour permettre à l'art dramatique de continuer à être un art. Ce n'est pas un cartel de jeunes compagnies, mais quelque chose comme une maison d'accueil pour jeunes compagnies. Son domicile est la salle que l'Alliance française a fait construire boulevard Raspail ; là, chaque compagnie a la possibilité de présenter un spectacle pendant quelques semaines ; si une « exploitation » plus durable est possible, elle se poursuivra ailleurs, ce qui est le cas pour *Inquisition*, reprise à l'Œuvre.

Inquisition n'est sans doute pas la meilleure pièce de Diego Fabbri ; malgré la volonté qu'a l'auteur de rester homme de théâtre jusqu'au bout, son dernier acte semble mêler au dénouement la conclusion d'une démonstration, laissant deviner une « thèse » dans l'action. Mais il s'agit d'une œuvre assez forte pour supporter un finale d'un style plus conventionnel et surtout aucune pièce de Diego Fabbri n'éclaire aussi complètement la vision du monde qu'illustre son théâtre. Ce théâtre est très varié, depuis *le Procès de famille* qui frôle le mélodrame jusqu'au *Séducteur* qu'il était trop facile de jouer en comédie de boulevard ; l'inspiration est pourtant la même. Dans un monde comme celui de Pirandello où *la* vérité est tellement inaccessible que l'on peut se demander si elle existe, il faut bien se résigner à « chacun sa vérité » ; dans un monde où il y a *une* vérité, « chacun sa vérité » devient « chacun son mensonge » ; et comme ce mensonge est pour chacun ce qui donne ou paraît donner un sens à sa vie, le drame surgit avec la révélation de la vérité. Dans certaines pièces, cette vérité est présente, mais comme le soleil dans un ciel couvert : *Inquisition* la manifeste en pleine lumière, commentaire théâtral de ce que l'auteur disait un jour à M. Georges Daix, de *la France catholique :* « L'homme ne change pas... Un passionné, un avare, un superbe ne changent pas... mais ils seront passionné, avare ou superbe pour une cause... Le Christ est venu sauver les hommes tels qu'ils sont et non les changer... »

Voici donc un prêtre peu sûr de sa vocation sacerdotale, et un homme peu sûr de sa vocation mondaine, et une femme tout à fait sûre de son amour pour cet homme qu'elle a entraîné au mariage par une espèce de chantage au suicide. Au milieu d'eux, « le saint », un vieil abbé en l'âme duquel souffle l'Esprit : par lui,

chacun recevra la grâce de s'accepter dans la situation même où il doit se perdre pour se retrouver.

M. José Quaglia, metteur en scène d'*Inquisition*, trouve en Mme Lila Kedrova, en Henri Nassiet et F. Maistre, des interprètes à la hauteur de cette œuvre difficile. M. Sacha Pitoëff, qui occupe après lui la scène du Théâtre d'Aujourd'hui, n'a pu mettre qu'une équipe inégale au service de *Ce soir on improvise;* mais Mme Béatrice Bretty, Michel Vitold, Raimbourg animent le jeu avec une verve communicative et, comme dans les précédentes réussites de M. Sacha Pitoëff, on sent ici une pensée claire de l'œuvre et de son rythme qui assure l'unité du spectacle, malgré la diversité des talents.

Unité difficile à sauver car la pièce se joue sur deux plans. D'une part, c'est le rapport du comédien au personnage ; de l'autre, c'est la tragédie de la jalousie. Dans *Six personnages en quête d'auteur*, on voit le personnage échapper à l'acteur, le dépasser ; dans *Ce soir on improvise*, le personnage habite l'acteur, l'envoûte ; c'est bien le cas où, comme le souhaitait Jouvet, le personnage *désincarne* le comédien. Le troisième acte nous montre les acteurs possédés par leur rôle dans un mélodrame volontairement grand-guignolesque : il n'y a aucun moyen d'empêcher la jalousie rétrospective d'obéir à sa seule logique et de rationaliser son absurdité ; dans l'agonie de Mimi la séquestrée, Mme Carmen Pitoëff est assez émouvante pour laisser entrevoir dans sa parodie théâtrale le drame réel de Luigi Pirandello, mari et prisonnier d'une femme jalouse jusqu'à la folie.

C'est pourquoi, si différentes que soient les deux pièces, *Ce soir on improvise* et *Henri IV* sont sœurs. On reverra avec plaisir la seconde, adaptée par M. Jean Vilar au trop vaste cadre du Palais de Chaillot. Comme jadis à l'Atelier, le Henri IV de Vilar paraît trop conscient de son jeu dans les scènes où le spectateur ne doit soupçonner aucun jeu ; il semble qu'ici comme dans Don Juan, l'homme gêne l'acteur : on dirait que l'homme n'est pas à son aise dans le rôle d'un personnage qui joue lui-même la comédie ; mais quand son Henri IV peut laisser tomber le masque, c'est comme une libération et un épanouissement : le héros de Pirandello vit avec une violence et une lucidité bouleversantes. On sait ce qu'il fait alors de sa vérité et de sa liberté enfin retrouvées : un crime le condamne à reprendre son déguisement pour être Henri IV à perpétuité : ce finale désespéré est une des plus profondes *réalisations* de Jean Vilar.

Comment le même artiste n'a-t-il pas vu que la Phèdre de Mme Maria Casarès était simplement impossible? La voix, la mimique, les gestes, tout est faux. « Soleil, je viens te voir pour la dernière fois ! » ce n'est pas la musique de : « Salut ! oh ! mon dernier matin ! » Phèdre affolée n'est pas lady Macbeth hallucinée. On préfère encore la jeune comédienne du Théâtre quotidien de Marseille que nous avons vue au Studio des Champs-Élysées : elle restait au-dessous du rôle, mais ne le trahissait pas. Le Thésée sculptural d'Alain Cuny, la belle voix tragique de Jean Vilar dans un Théramène trop « dépersonnalisé » semble-t-il, trop

visiblement prédestiné dès la première scène au fameux récit de l'avant-dernière, un honnête Hippolyte un peu bourgeois dans sa robe rouge et très peu fils d'amazone... reconnaissons que, tout compte fait, le bon ne compense pas le pire. Cette représentation est une erreur : mais l'erreur est utile en art comme en science. Qu'un grand metteur en scène comme le directeur du T.N.P., qu'un jeune metteur en scène comme M. Roland Monod, de la compagnie marseillaise, s'attaque à *Phèdre,* notre déception même nous conduit plus avant à l'intérieur de la tragédie.

A cet égard, il convient d'attirer l'attention sur la présentation de *Bajazet,* à la Comédie-Française. Nous avons pris l'habitude de lire cette pièce comme si elle avait pour titre : *Roxane.* Or, Racine l'appelle *Bajazet.* Ce qui est d'abord en question, c'est la vie de Bajazet, prince dont l'existence gêne le sultan ; or cette vie dépend des manœuvres des deux femmes qui aiment ledit prince, Roxane et Atalide. Nous sommes portés à voir dans l'amour cruel de Roxane le principe de l'action dramatique : en fait, c'est Atalide qui a le dernier mot dans la pièce, et c'est pour nous expliquer que le principe de l'action dramatique fut les maladresses de son tendre amour. Si le drame politico-passionnel qui se déroule dans le sérail de Byzance s'approche d'une tragédie, c'est peut-être dans la mesure où il illustre l'absurdité terrifiante et pitoyable de l'innocence coupable : « Oui, c'est moi, cher amant, qui t'arrache à la vie. — Roxane ou le sultan ne te l'ont point ravie. — Moi seule... » En confiant à Mme Annie Ducaux le rôle d'Atalide, M. Jean Marchat a voulu remettre en évidence l'intention de Racine, qui avait lui-même confié le rôle à la Champeslé, comme on le verra dans le très intéressant ouvrage de M. Maurice Descotes sur *les Grands rôles du théâtre de Jean Racine* (1).

***

Un peintre « abstrait » revient au « figuratif ». Bien entendu, il s'agit de « figuratif » vu par un peintre ex-abstrait, un « figuratif » rajeuni par la critique du « figuratif » impliquée dans l'art « abstrait » et se moquant ostensiblement de l'ancien. Pour rendre l'expérience plus audacieuse, notre peintre s'amuse à « faire du Detaille ». Or, voici que, peu à peu, Édouard Detaille, né en 1848, revit sous nos yeux... Telle est la mésaventure de l'auteur de *Paolo Paoli,* pièce créée à Lyon et présentée au Vieux-Colombier.

Dans l'autocritique qui sert de *Note préliminaire* au tome II de son *Théâtre,* M. Arthur Adamov a retracé son évolution avec une lucidité qui lui dicte même une excessive sévérité. La ligne qu'il dessine se dirige « vers le concret », comme dit le titre d'un ouvrage philosophique de M. Jean Wahl. Bien sûr, une vision dramatique du monde est toujours « concrète » ; à plus forte raison, celle d'un auteur comme celui de *Tous contre tous* et de *Ping-Pong,* sensible

(1) Paris, P.U.F., 1957. L'auteur présente une histoire des principales interprétations, depuis Racine jusqu'à nos jours, appuyée sur des documents que l'amateur de théâtre sera heureux de trouver ainsi rassemblés.

aux misères d'une société où règne la Persécution, où l'Argent commande. Mais ce que M. Arthur Adamov a découvert, c'est que dans l'humain, « concret » signifie « historique », et que la représentation dramatique doit sauver l'historicité du drame. Annonçant sa nouvelle pièce, il disait donc qu'elle serait « plus située encore en un temps et un milieu » que la dernière.

Ce temps, c'est la période 1900-1914 ; ce milieu, c'est... mais quel est-il, au juste? La société française à la fin de la Troisième? Ce serait donner au mot « milieu » une extension le privant de toute signification précise. Ne tenons pourtant compte que de l'intention qui est de transformer le spectateur en témoin. Entre les scènes de *Paolo Paoli*, on projette donc sur un écran des informations, des coupures de presse, des images de « la belle époque », tandis que nous entendons des airs du temps, *En rev'nant de la revue, Viens, Poupoule, Il s'appelait Bou-dou-badabou...* A la fin de chaque série apparaît une photo, aussi jaunie et usée que les autres, représentant le tableau qu'en se levant le rideau va découvrir : ainsi, chaque épisode de la pièce se trouve situé dans son contexte historique ; en montant sur la scène du théâtre, les personnages ne quittent pas vraiment la scène du monde ; leur drame tient à ceux de la société dans laquelle ils vivent et aussi qui vit en eux. M. Arthur Adamov a plus d'un tour dans son sac : celui-ci est excellent.

La pièce semble d'abord être une espèce de vaudeville poétique et satirique. Poétique par la présence de Paolo Paoli et de son épouse : si sordide que soit le commerce, on ne peut être marchand de papillons sans laisser l'imagination voler avec eux dans le ciel ; une écervelée de petite vertu ne peut vendre des chapeaux à plumes et des fleurs artificielles sans retrouver dans la fantaisie une nouvelle innocence. Un prêtre, ancien combattant avant le combat, qui s'exprime spontanément comme un journal de droite ; un industriel, profiteur de guerre avant la guerre, en qui l'instinct patronal se montre plus fort et que son anticléricalisme et même sa passion entomologiste, voilà pour la satire. Tant que ces quatre personnages sont en scène avec des comparses, on ne sait trop où va la pièce ; mais pourquoi irait-elle quelque part, puisqu'elle ne nous ennuie pas? Ajoutons que nous avons plaisir à voir sur le plateau du Vieux-Colombier une équipe de comédiens aussi intelligents, conduite par un metteur en scène, M. Roger Planchon, qui est un homme de goût, et qui peut le montrer ici parce qu'il est maître de son art.

Les choses commencent à se gâter quand surgit le forçat vertueux. La pièce « tourne », comme une sauce. Elle n'est bientôt plus qu'un aigre drame naturaliste. La charge devient surcharge ; en perdant toute ressemblance avec qui que ce soit, la caricature cesse d'être caricature. L'intention moralisante dissipe la tentation poétique. Les personnages de M. Adamov rejoignent ceux de M. Marcel Aymé dans la galerie des faux Daumier.

On nous parle de pièce marxiste. Ce qui est peut-être le plus intéressant dans *Paolo Paoli*, ne serait-ce pas l'opposition en M. Adamov d'une pensée volontaire et systématique à une pensée

spontanée et vécue? Dans une avant-première du *Monde*, il disait que son théâtre devait « montrer l'épouvantable et magnifique progression de l'être humain... ». Or, ce que son théâtre montre le plus fortement, c'est bien plutôt la dérisoire indigence de l'existence humaine, la dégradation de l'homme en pantin. On nous dira que cette dégradation est l'effet de la société capitaliste : mais, ce qui est grave dans *Paolo Paoli*, c'est que les porte-paroles de l'espoir révolutionnaire sont tout aussi déshumanisés que les représentants du monde maudit. Bien significatif est le fait que l'auteur n'a su inventer son personnage de prolétaire conscient : il n'a pu que rafistoler celui de Jean Valjean. Son univers réel nous semble relever plutôt d'un existentialisme noir que du marxisme. Ce qui se préciserait sans doute si l'on poussait la comparaison avec Bertolt Brecht.

Si l'auteur de *Paolo Paoli* devait s'obstiner à penser qu'il avance au-delà du *Ping-Pong* alors qu'il retrouve simplement le mélodrame à thèse, ce qu'on lui pardonnerait le moins, c'est d'incliner à une souriante bienveillance pour *Domino* et les grâces du Boulevard (1). Artificiel pour artificiel, autant celui qui ne peut être pris au sérieux. Les personnages de *Paolo Paoli* n'ont pas plus de consistance humaine que ceux de M. Marcel Achard : on préfère alors la légèreté à la difformité. Il y avait, certes, dans *Domino* une idée d'action qui aurait pu élever la comédie au niveau des *Six personnages* et de *Ce soir on improvise;* car c'est toujours le thème du comédien pris à son jeu, de l'imaginaire qui devient le réel : mais il y a un art à deux dimensions qui ne vise pas si haut. Qu'une intrigue habilement conduite excite la curiosité pendant deux actes, qu'elle finisse en romance sentimentale, que veut de plus le Parisien qui sommeille en tout citoyen du monde? Si l' « avant-garde » devient une arrière-garde du naturalisme, c'est pour le Boulevard qu'elle travaillera.

HENRI GOUHIER.

(1) *Domino* est repris par la Comédie-Française salle du Luxembourg, mise en scène de Jean Meyer ; Mme Hélène Perdrière et M. Paul Meurisse remportent un succès mérité : qui peut le plus peut le moins.

Les belles époques

Il semble d'abord que la notion de « belle époque » soit conçue par des hommes qui vivent dans une vilaine époque. Ou plutôt qui aient la conscience ou l'illusion de cette infortune. Dans ce cas ils aiment à imaginer dans le passé une période où ils eussent connu, sinon la joie de vivre, du moins le bonheur d'un certain confort et d'une certaine tranquillité. Le mot fameux qu'on attribue à Sieyès après la Révolution où il se vantait d'avoir seulement survécu, n'a pas d'autre sens. Les grands moments historiques sont désagréables pour qui en ignore les soucis, les angoisses et non pas le pittoresque, le dramatique. C'est pourquoi un sage Chinois disait à ses ennemis, à titre de malédiction suprême : « Je leur souhaite de vivre à une époque intéressante. »

La *Vie de saint Alexis* est, comme on sait, un des plus vieux poèmes en langue française, puisqu'il date de neuf siècles et qu'il fut écrit bien avant la *Chanson de Roland*. On y a remarqué ces deux vers qui pourraient servir d'épigraphe à toute une littérature :

Bons fu li siècles al tens ancienor
Que feid i ert e justise ed amor.

Vous entendez bien qu'ils louent déjà la « belle époque » des anciens, des aïeux, où régnaient l'amitié, la justice, la bonne foi. Ce sont trois vertus parentes, pas tout à fait égales, encore que chacune puisse suppléer les deux autres. Les écrivains, à tout moment de l'histoire, sont obligés d'en déplorer la décadence. Par devoir professionnel d'abord, car d'en peindre l'exercice chez leurs contemporains, ce serait un travail assommant. La littérature édifiante, optimiste, bénisseuse, n'a jamais eu de succès. Puisque l'on doit dénoncer et vitupérer des vices autour de soi, il faut donc les contraster avec les mérites et les qualités de jadis, que l'on ne connaît guère que par hypothèse. Quant aux souffrances présentes, même règle : elles ne valent qu'opposées aux délices passées. Il reste bien une échappatoire, la prédiction d'un avenir admirable. Mais elle n'enchante que les naïfs, et pas longtemps. Demain on rasera gratis. C'est une promesse réservée à la politique.

En littérature le public est devenu de moins bonne com-

position. Après les Utopies célèbres qui décrivaient la Salente future, la Cité du Soleil et autres rêveries enfantines, toutes les « Anticipations » qui se publient aujourd'hui sont sinistres. Le *brave new world* de M. Aldous Huxley est la plus connue, la plus représentative, mais on en pourrait citer vingt ou trente du même tonneau. La plupart d'ailleurs décrivent une ère scientifique où l'homme, apprenti-sorcier, sera dévoré par ses machines, asphyxié par sa chimie, grillé vif par son astrophysique. Décidément la belle époque n'est plus, littérairement, devant nous, mais derrière. A quelle distance, c'est ce qu'on va voir.

Les esprits classiques avaient puisé dans les humanités, païennes ou chrétiennes, une de ces notions vagues et puissantes qui font réellement partie de l'Inconscient collectif. Celle de l'âge d'or. Les Romains l'appelaient aussi le règne de Saturne. Les Grecs l'attribuaient à Cronos qu'a chanté Hésiode très gentiment. Presque toutes les mythologies d'ailleurs offrent des légendes analogues. On n'a pas manqué de les comparer avec la tradition biblique du Paradis terrestre, encore que l'Éden fût localisé et limité par quatre fleuves bien précis. De toute façon, l'humanité d'autrefois rêvait d'un état antérieur où elle eût vécu plus heureuse et plus digne de l'être, dont elle eût déchu soudain par sa faute ou par la faute des dieux. Il n'est pas possible que ce songe ait entièrement disparu de l'âme moderne, malgré le progrès supposé des lumières. Peu importe qu'il soit ruiné par la critique, sapé par la raison. A chaque génération, voire à chaque naissance, il doit reparaître, comme un caractère héréditaire que ne peut transformer aucune mutation artificielle de l'éducation. On se divertirait fort à démontrer que plus l'éthique générale, prêchée par les États, les sociétés, est progressiste, au sens large du mot, plus la fabulation esthétique est... rétrograde, régressiste (si l'on pardonne ce terme). Même lorsque nos descendants seront éclairés, chauffés, nourris, guéris par les merveilles de la science, ils éprouveront une nostalgie poétique de notre temps où l'on aura connu le froid, la nuit, la faim, les maladies incurables. Comptez sur la littérature future pour les entretenir dans cette ingratitude, dans cette naïveté. Il parut, dès 1919, un roman de Mme L. Faure-Favier qui s'intitulait « *Ces choses qui seront vieilles* ». L'auteur y prévoyait que la première guerre mondiale et ses suites immédiates paraîtraient plus tard idylliques, poétiques. Un peu coco, pas mal kiki, et même assez cucu, pour user d'onomatopées éloquentes dont le sens n'échappe à personne...

Ces prophéties se sont déjà réalisées aux trois quarts. La nouvelle « belle époque » qui fait florès en littérature est en

effet celle de 1925. Celle de 1900, disons d'avant 1914, a perdu un peu de son attrait. A vrai dire ce changement de la mode était fatal. Si le début du siècle était séparé de nous par une subversion totale de l'Europe, de ses mœurs, de ses institutions, le premier tiers est aussi de l'autre côté d'un abîme, celui qu'ont creusé un second conflit quasi planétaire, de grandes révolutions politiques, enfin des innovations imprévues dans la technique, l'industrie, la locomotion. L'accélération de l'histoire, dont Daniel Halévy a magistralement donné la formule et marqué les effets, causera désormais la succession de plus en plus rapide des « belles époques ». C'est-à-dire du mythe du passé que se délecte le présent.

Une loi préside déjà à cette succession. D'abord une période d'irrespect, de haine, de vengeance. L'époque 1900, vers 1931, à cause de Paul Morand et de quelques autres, avait mauvaise mine dans les esprits : le style nouille, les habits incommodes, les teuf-teuf puants... Vingt ans plus tard elle avait repris du charme : la bonhomie, la gauloiserie, les loisirs, la monnaie stable, la féminité plus féminine qu'elle ne fut jamais, voilà de quoi enchanter les gens d'aujourd'hui, qui voient autour d'eux tout le contraire. On notera pour les historiens l'importance de certains arts dans la constitution de cette imagerie. Le cinéma y aura beaucoup contribué. Spécialement le cinéma autrichien qui depuis un quart de siècle, de *Liebelei* à *Sissi*, aura popularisé les images d'une époque où la civilisation de l'Europe existait encore. Comme les anciens peuples de la Double Monarchie sont aujourd'hui bien plus séparés de leur passé que nous ne le sommes du nôtre, le regret subconscient de la société ancienne, sinon du régime ancien, y prend une force incomparable. Il n'est pas exactement dant cette *Sehnsucht*, dans ce *Heimweh*, question de préférer l'aigle à deux têtes, les archiducs à favoris, les robes froufroutantes et les valses langoureuses à l'égalité et à la démocratie ; mais il se cache là-dessous la tendance à admettre, selon une calinotade célèbre, que tout irait mieux si rien ne s'était passé... Ce n'est pas si ridicule qu'on pourrait croire. Comme toutes les guerres, victorieuses ou non, engendrent immanquablement les résultats contraires à ce qu'on en attendait, comme les révolutions aggravent toujours les tyrannies au nom de la liberté, comme les aéronefs de *Plein ciel*, au lieu de semer la paix sur la terre, y répandent des bombes, comme même les vraies conquêtes d'avantages matériels accroissent l'insatisfaction en multipliant les désirs, l'humanité a de bonnes raisons de se sentir à la fois une bougeote perpétuelle et le dégoût constant d'avoir bougé.

La contradiction de ces deux sentiments complémentaires

empêche qu'on ne s'alarme trop de l'un ou de l'autre. Toute la littérature, lyrique ou romanesque vit de leur combat, même la littérature épique. Les épopées chantent toujours des héros disparus depuis des siècles : oui, *l'Iliade*, la *Chanson de Roland*, la *Jérusalem délivrée*, concernent des guerres de trois, quatre, cinq cents ans trop vieilles. Les fastes de Napoléon n'enflamment que trente ans plus tard, des bourgeois en redingote, des romantiques qui n'auront été que des pékins. Le délai se raccourcit, comme on voit. La belle époque désormais sera sacrée comme telle au bout de quatre ou cinq lustres.

A preuve ce qui advient du *Paris 1925* (1) auquel M. Armand Lanoux consacre un volume charmant et qui est pourtant celui de son enfance. Cet auteur a naguère évoqué l' « Époque Fallières » avec autant d'ironique indulgence. Dans une dizaine d'années, qui sait si l'époque Lebrun, voire l'époque de Gaulle, le lui sembleront pas aussi touchantes? Elles le sembleront aux enfants d'aujourd'hui. En attendant, comme il s'agit surtout des arts, des lettres, des divertissements, il est incontestable déjà que la *Coupole*, le *Bœuf sur le toit*, le Vel' d'Hiv', Montparnasse et Deauville sont devenus des lieux sacrés de la légende. Peuplés d'une faune qui n'a pas disparu tout à fait, mais qui a pris des aspects vénérables. La pornographie d'alors, ce n'était que la *Garçonne*. L'avant-garde, ce n'était que *dada*. La débauche, ce n'était que le bois de Boulogne. La peinture n'était pas beaucoup plus abstraite qu'aux *Indépendants* de 1910, où fut lancée la mode d'à présent. La musique n'était pas concrète, elle découvrait le jazz. Les robes et les cheveux commençaient tout juste à raccourcir. Le charabia philosophique arrivait à peine d'Europe centrale. La télévision dormait dans les laboratoires. La radio ne hurlait qu'à certains étalages. Les tramways gênaient encore les autobus. Le cinéma, Dieu merci, ne causait pas. Les avions se risquaient timidement au-dessus de la mer. Le franc valait un vingtième du dollar, le mark avait valu un millième de millime.

Inutile de continuer cette revue cavalière d'une belle époque qui ne tire sa beauté que de ses différences avec la nôtre. Comme désormais l'histoire et la nature font des sauts, et de plus en plus brusques, les circonstances d'hier auront très vite fait de passer dans la légende et de se voir transfigurées par l'imaginative. Dans le monde d'autrefois on percevait difficilement les dissemblances entre millénaires. On habillait sans scrupule au théâtre ou sur les tableaux les anciens Grecs ou les vieux Gaulois avec des

(1) Éditions Robert Delpire.

rhingraves et des perruques. A présent, c'est tout juste si l'on conçoit, malgré les retours capricieux de la mode et l'arbitraire des coiffeurs, des couturiers, que les dames aient pu porter deux jupons, un réticule, des chapeaux-corbillards ou des niniches en forme de casque, les hommes des tubes, des monocles carrés et des pet-en-l'air.

Mais la question la plus grave qui se pose à ce propos frivole, est la suivante. Est-ce que la hantise d'une « belle époque » de moins en moins lointaine, ne trahirait pas le vieillissement de nos âmes? Malgré l'apparence, malgré le culte de la jeunesse, l'humanité en général ressemble peut-être à chaque individu. Celui-ci, en prenant de l'âge, tend fatalement à regretter sa verdeur, son adolescence, son enfance. Non pas dans son esprit raisonnable, mais dans sa sensibilité. Les vieillards ont toujours été laudateurs du temps révolu, et leurs fils leur reprochent toujours cette humeur. Rien n'empêche de croire qu'en vivant plus vite, notre espèce se devine plus vite amenée au tombeau. Elle ne l'avoue pas, mais elle le sent et cache ce vertige. Il est en tout cas bien curieux que le culte des belles époques, autorisé dans les pays libéraux et interdit dans les autres, soit contradictoire à tous les dogmes sociaux et politiques qui règnent aujourd'hui. La foi aveugle en l'avenir se compenserait donc par l'inquiétude de rompre avec le passé. Comme il ne s'agit ici que de thèmes littéraires, on excusera ce sentiment. Orphée se retourne toujours vers Eurydice, et celle-ci quitte toujours à regret les enfers.

ANDRÉ THÉRIVE.

NOTE

Notre collaborateur André Néher prépare, pour la collection Hommes de Dieu (Plon), un ouvrage sur *Jérémie*.

Le texte de Franz Rosenzweig a été publié grâce à l'obligeance des Éditions Schocken, de New York.

L'Administrateur : MAURICE BOURDEL.

PARIS. — TYPOGRAPHIE PLON, 8, RUE GARANCIÈRE. — 1958. 68206.